
UC-NRLF
B 3 946 926

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

VI. BAND.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1891.

DIE

TEXTÜBERLIEFERUNG

DER BÜCHER

DES ORIGENES GEGEN CELSUS

IN DEN

HANDSCHRIFTEN DIESES WERKES

UND DER PHILOKALIA.

PROLEGOMENA ZU EINER KRITISCHEN AUSGABE

VON

DR. PHIL. **PAUL KOETSCHAU,**

GYMNASIALLEHRER IN JENA



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.

1889.

Inhaltsverzeichniss.

DIE

TEXTÜBERLIEFERUNG

DER BÜCHER

DES ORIGENES GEGEN CELSUS

IN DEN

HANDSCHRIFTEN DIESES WERKES

UND DER PHILOKALIA.

PROLEGOMENA ZU EINER KRITISCHEN AUSGABE

VON

DR. PHIL. **PAUL KOETSCHAU,**

GYMNASIALLEHRER IN JENA.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.

1889.

Vorwort.

Die Notwendigkeit einer neuen, auf gesicherter handschriftlicher Grundlage ruhenden Ausgabe der erhaltenen Werke des Origenes ist längst empfunden und öffentlich ausgesprochen worden, neuerdings zugleich mit Vorschlägen für ihre praktische Gestaltung von berufenster Seite, durch Paul de Lagarde [1]). Wenn freilich de Lagarde die Ausführung als nicht eben schwierig bezeichnet hat, so mag sie das für einen Mann von so umfassender Gelehrsamkeit und unerschrockener Arbeitskraft vielleicht nicht sein; aber auch ein solcher würde bei der bekannten Zersplitterung und dem grossen Umfang des handschriftlichen Materials lange Jahre dazu gebrauchen.

Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung kann nicht daran denken, ein so grosses Unternehmen zu beginnen, das zu rascher Förderung weiter und zusammenhängender Reisen bedürfte; doch glaubte er wenigstens durch Vorbereitung einer neuen dringend gewünschten [2]) kritischen Ausgabe der Bücher gegen Celsus an seinem Teil zur Herstellung einer künftigen Gesamtausgabe des Origenes beitragen zu sollen.

Die erste Anregung zu meinen Origenes-Studien gab mein Freund Karl Johannes Neumann, der für die Wiederherstellung der Streitschrift des Celsus in seinen ‚Scriptores Graeci qui Christianam impugnaverunt religionem' meine Mitarbeit wünschte. Eine Reconstruction des ‚wahren Wortes' muss auf dem Grunde

---

1) Vgl. ‚novae psalterii graeci editionis specimen' p. 6 (in den Abh. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen hist. phil. Klasse XXXIII, 6. 1887).

2) Vgl. Overbecks Worte (in Schürers theol. L.-Z. 1877. 2. Sp. 477) ‚Unter den unzähligen Desiderien der gegenwärtigen Leser der patristischen Litteratur nimmt das einer kritischen Ausgabe der Streitschrift des Origenes gegen Celsus nicht die letzte Stelle ein'.

einer kritischen Recension der Bücher des Origenes gegen Celsus ruhen. Von der Besorgung einer neuen Ausgabe dieses Buches sah sich aber Neumann durch litterarische Arbeiten anderer Art abgehalten; so habe ich im Jahre 1883 die Lösung dieser Aufgabe übernommen und die Vorarbeiten begonnen. Dieselben mussten sich zugleich auf die Überlieferung der Philokalia erstrecken, da ich nur durch Sichtung und Prüfung des gesamten handschriftlichen Materials derselben einen sichern Massstab zur Beurteilung des überlieferten Textes der Bücher gegen Celsus gewinnen konnte. Mit einer kritischen Ausgabe der Bücher gegen Celsus hoffe ich also die Grundlage für eine Wiederherstellung des ‚ἀληθὴς λόγος‘ zu schaffen und zugleich einen Beitrag zu der Gesamtausgabe des Origenes zu liefern.

Ich veröffentliche zunächst an dieser Stelle eine drei Capitel umfassende Untersuchung über die Handschriften [1]) der Bücher gegen Celsus, über die Handschriften der Philokalia und über den Text der in die Philokalia aufgenommenen Stücke jenes Werkes und hoffe, aus dem Urteil meiner Fachgenossen über diese Vorarbeit erwünschten Nutzen für die Herstellung meiner Ausgabe ziehen zu können. Ich werde dankbar sein für jede Nachricht über handschriftliches Material, welches mir unzugänglich geblieben ist oder entgangen sein sollte.

Die Zahl der von mir besprochenen Philokalienhandschriften wird, wie ich bestimmt glaube, leicht um einige Nummern vergrössert werden können; indessen hoffe ich hier wenigstens keine wichtige Handschrift übersehen zu haben. Dies zeigt auch die Vergleichung meines zweiten Capitels mit dem Artikel des Herrn J. Armitage Robinson ‚On the text of the Philocalia of Origen‘ (im Journal of Philology, vol. XVIII, p. 36—68) [2]). Dass unsere beiderseitigen, unabhängig von einander gewonnenen Resultate in den Hauptsachen übereinstimmen, ist ein gewichtiger Beweis für die Richtigkeit derselben; und wenn wir in Einzelheiten, vornehmlich in der Klassifizierung der zu der III. Gruppe

1) Die Verwertung der patristischen Citate aus den Büchern gegen Celsus habe ich mir noch vorbehalten.

2) Da Herr Robinson die Güte gehabt hat, mir bereits Mitte Februar einen Abzug seiner Abhandlung zuzusenden, so war es mir möglich, dieselbe noch an einzelnen Stellen meines zweiten Capitels zu berücksichtigen. Vgl. unten S. 82 f.

(x) gehörenden Handschriften, verschieden urteilen, so wird man dies aus den Schwierigkeiten, die mit der Gruppierung von Handschriften auf Grund von Probecollationen und kurzen Notizen verbunden sind, erklären und etwaige Versehen um so entschuldbarer finden, als durch dieselben die Hauptresultate nicht im mindesten beeinträchtigt werden. Meine Ansichten über die Verwandtschaftsverhältnisse der Codices der III. Gruppe würde ich vielleicht in einzelnen Punkten geändert haben, wenn ich den Cod. Par. 940, über welchen Herr Robinson a. a. O. p. 55 f. eingehender handelt, selbst hätte einsehen und prüfen können; eine vollständige Collation dieser Handschrift wird wohl manches jetzt noch vorhandene Rätsel in den Beziehungen einzelner Handschriften der III. Gruppe zu einander lösen. Dagegen glaube ich meine im ersten Capitel gewonnenen Ergebnisse als im ganzen sicher bezeichnen zu dürfen, da mir zur Klassifizierung der die Bücher gegen Celsus enthaltenden Handschriften ausreichendes Material zu Gebote stand. Ich muss deshalb entgegen der von Herrn Robinson a. a. O. p. 66 f. ausgesprochenen Annahme, dass dem Cod. Ven. 45 eine selbständige Stellung neben Cod. Vat. 386 und Cod. Par. S. Gr. 616 anzuweisen sei, an meiner Ansicht, dass Ven. 45 unzweifelhaft von Vat. 386 abgeschrieben ist, festhalten. Abgesehen von dieser erheblicheren Abweichung stimmen die kurzen Aufstellungen des Herrn Robinson a. a. O. p. 62—68 im ganzen mit den meinigen im ersten Capitel überein.

Da ich durch amtliche Thätigkeit in meiner Zeit beschränkt und an weiteren Reisen verhindert bin, so wäre die vorliegende Arbeit noch nicht so weit vorgeschritten, wenn ich nicht von den verschiedensten Seiten freundliche Hilfe und Unterstützung erhalten hätte. Vor allem fühle ich mich dem hohen Staatsministerium in Weimar und der hiesigen Gymnasialdirektion dafür dankbarst verpflichtet, dass mir zum Zweck handschriftlicher Untersuchungen im Mai 1888 ein dreiwöchentlicher Urlaub für eine Reise nach Italien gewährt worden ist. Nicht geringeren Dank schulde ich der Verwaltung der hiesigen Universitätsbibliothek, welche jederzeit meinen Wünschen in freundlichster Weise entsprochen hat; dem Präfecten der Vaticanischen Bibliothek, Herrn P. Johannes Bollig, und dem Bibliothekar der Marcus-Bibliothek in Venedig, Herrn Grafen Soranzo, die meine

handschriftlichen Untersuchungen liebenswürdig unterstützten; den Leitern der Bibliotheken in Basel, Göttingen, Leiden, München, Paris und Venedig, welche mir, teils direkt, teils durch Vermittelung der Grossherzogl. Regierung in Weimar, Handschriften zur Benutzung auf hiesiger Universitätsbibliothek übersendet haben. Endlich spreche ich auch an dieser Stelle meinem Freunde Karl Johannes Neumann, sowie den Herren Gundermann, Liebenam, Margoliouth, Mau und Robinson für die Förderung meiner Arbeit durch Probecollationen und Mitteilungen meinen aufrichtigsten und wärmsten Dank aus.

Jena, den 7. April 1889.

Dr. Paul Koetschau.

Inhalt.



Erstes Capitel.

Die Handschriften der Bücher des Origenes gegen Celsus.

Von den bisher erschienenen Ausgaben[1]) der acht Bücher des Origenes gegen Celsus verdienen nur zwei als selbständige Leistungen hervorgehoben zu werden:

1. die editio princeps des griechischen Textes von D. Hoeschel, Augsburg 1605 ,ex bibliothecis Elect. Palat. Boica et Aug.', und

2. die bis jetzt noch massgebende Ausgabe des Benedictiners C. Delarue in dem I. tomus der, von seinem Neffen C. V. Delarue vollendeten Gesamtausgabe des Origenes p. 310—799. Die Ausgabe von Spencer dagegen[2]) ist nur ein Abdruck der Hoeschelschen, wie Spencer selbst in der II. praef. p. 3 angiebt. Eine Prüfung hat mir gezeigt, dass Spencer im I. Buche 55 am Rand der Hoeschelschen Ausgabe stehende Varianten auf den Rand seiner Ausgabe herübergenommen, 48 andere aber in seinen Text gesetzt und nur 5 Bibelstellen geändert hat. Diese Art und Weise der Benutzung der H.'schen Ausgabe ist wohl auch für die übrigen 7 BB. anzunehmen. Die neueste Ausgabe, die von Lommatzsch (= tom. 18. 19. 20 seiner Gesamtausgabe des Origenes) aus den Jahren 1845. 1846, ist bekanntlich ebenso wie die von Migne in der patrol. gr. nichts anderes als eine Wiederholung derjenigen von Delarue. Lommatzsch hat nicht

1) Sie finden sich aufgezählt bei Fabric.-Harless vol. VII p. 207 ff. 219 f., und bei Delarue, Orig. opera omnia tom. I, Paris 1733, p. IX ff.

2) Origenis contra Celsum libri octo, eiusdem Philocalia Guilelmus Spencerus Cantabrigiensis etc. etc. recognovit etc. Cantabrigiae 1658, zweite Aufl. 1677.

nur den kritischen Apparat, sondern sogar die Vorreden von Delarue in seine Ausgabe übertragen und im einzelnen sehr wenig geändert [1]).

Das vorhandene handschriftliche Material ist weder von Hoeschel noch von Delarue vollständig herangezogen worden. Hoeschel hat für seine Ausgabe nur drei Handschriften benutzt: 1. den Codex Augustanus Hoeschelii No. 43 (517), jetzt in München, als Druckexemplar, 2. den Codex Monacensis No. 64, 3. (und zwar nur in den Noten) den Codex Palatino-Vaticanus No. 309. Diese drei Handschriften gehen aber, wie unsere Untersuchung zeigen wird, auf éinen Archetypus, den noch vorhandenen Codex Vaticanus No. 386 zurück, so dass dieser in letzter Linie als Grundlage des Hoeschelschen Textes gelten kann. Delarue dagegen hat seiner Ausgabe die Collationen von acht Handschriften zugrunde gelegt [2]):

1. des Codex Regius Par. No. 945,
2. „ „ Basil. A. III 9,
3. „ „ Jolianus Par. Suppl. Gr. No. 293,
4. „ „ Vaticanus No. 386,

---

1) Deshalb ist der von Aubé (Histoire des persécutions de l'église XIIe éd., Paris 1878, p. 277 Anm. 1) erhobene Vorwurf: ‚Le dernier éditeur allemand d'Origène, à n'en pas douter, ne l'a pas eu sous les yeux (sc. den Codex Regius 945) et allègue souvent à tort son autorité pour plusieurs leçons' hinfällig, weil Lommatzsch eben nur den Text, den Apparat und die Noten Delarue's abgedruckt und dies stets durch ein hinzugesetztes R. angedeutet hat. Aubé selbst sind übrigens bei Mitteilung von Lesarten des Codex Regius hie und da Fehler untergelaufen. So muss es (um von Kleinigkeiten, wie falschen Accenten u. dgl. abzusehen) p. 292 A. 4 des o. gen. Buches heissen statt Fol. 96 verso: Fol. 96 recto; — p. 294 A. 1 statt Fol. 98 rect.: Fol. 98 verso; — p. 316 A. 2 statt fol. 166, recto: fol. 165 verso; — p. 328 A. 5 a. E. statt ἕκαστον: ἑκάστου; ibid. A. 6 a. E. statt σέβοντες: σέβονται; — p. 333 A. 1 statt ἀποκινήσαντος (als Lesart des Cod. Reg.): -σοντος; — ibidem statt εἶτ' ἅπαντα εἀυττῷ (was der Cod. Reg. ‚très-clairement' bieten soll): εἶτ' ἀπαντᾶ ἑαυτῷ; — p. 335 A. 1 statt fol. 209, verso: fol. 219, verso; — p. 337 A. 1 statt Fol. 323, recto: Fol. 223 r.; — p. 349 A. 1 fehlt zwischen καὶ und ἔριν das im Cod. Reg. stehende δίκην καὶ; — p. 370 A. 1 muss es heissen statt δυσαρέστατα: δυσαγέστατα; — endlich p. 382 A. 1, Z. 1 schreibt Lommatzsch nicht τοῦτο sondern τούτοις.

2) Er zählt dieselben in der praefatio (tom. 1, p. 315 Anm. a der Gesamtausgabe) auf.

5. des Codex Vaticanus No. 387,
6. „ „ Angl. Bodleianus No. 21,
7. „ „ Angl. Oxon. Novi Colleg. No. 146,
8. „ „ Angl. Bodleianus No. 36.

Davon werden No. 6. 7. 8 von Delarue als Anglicanus I. II. III. bezeichnet.

Aber auch von diesen acht Codices sind, wie wir sehen werden, fünf, nämlich No. 3. 5. 6. 7. 8. indirekt auf den Codex Vaticanus No. 386 zurückzuführen, und nur der Codex Regius Par. No. 945 und der Codex Basil. bilden mit ihrem, von Delarue nicht gekannten gemeinsamen Archetypus, Codex Par. Suppl. Gr. No. 616, eine selbständige Handschriftengruppe neben dem Cod. Vatic. No. 386 und dessen Abschriften. Darin, dass Delarue diese beiden Handschriftengruppen, allerdings ohne Kenntnis ihres Verwandtschaftsverhältnisses, benutzt hat, liegt bei ihm ein Fortschritt im Vergleich zu Hoeschel. Freilich legt Delarue, wie Aubé,[1]) dem Codex Regius, ferner auch dem Cod. Basil. und Cod. Jolianus zu grossen Wert bei und übersieht die Wichtigkeit des Cod. Vat. 386, von dem er, ausser im I. Buche, auffällig wenig Lesarten anmerkt. Wenn auch von einem Gelehrten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts weder eingehende Untersuchungen über das Abhängigkeitsverhältnis der Handschriften, noch über den Wert der abweichenden Lesarten in denselben zu erwarten sind, so muss man doch bedauern, dass Delarue seine Collationen allzu unvollständig mitgeteilt, bezüglich angefertigt hat. Aber selbst das Mitgeteilte dürfen wir nur mit Vorsicht verwenden, da sich hie und da Fehler und Ungenauigkeiten schon bei flüchtiger Durchsicht nachweisen lassen[2]), deren Zahl durch eine genaue Nachprüfung erheblich vermehrt werden würde.

1) Histoire des pers. de l'égl. p. 277 A. 1 ‚Ce manuscrit, —, est de grande valeur'.

2) Zum Beispiel mögen folgende Stellen dienen, welche mir gelegentlich aufgefallen sind:

B. I Cap. 5, Delarue I, p. 324 Anm. b, liest Regius nicht *τῷ ἄλλων* sondern *τῶ ἄλλω*. —

B. I Cap. 24, Del. I, p. 341 A. e, liest Bas. nicht *πρῶτον τῶν ἀνθρώπων* sondern *πρώτων τ. ἀ.* —

B. I Cap. 25, Del. I, p. 343 A. f, lesen Reg. und Bas. nicht *ἐπεὶ ἐπὶ φιλήλου* sondern *ἐπεὶ φιλήβου*. —

Da seitdem niemand das gesamte handschriftliche Material für die Bücher des Origenes gegen Celsus durchmustert hat, so war es meine nächste Aufgabe, diese Untersuchung zu führen.

Die Zahl der meines Wissens vorhandenen, bezüglich in Handschriftenkatalogen verzeichneten Codices, welche die acht Bücher des Origenes gegen Celsus vollständig enthalten, beläuft sich auf 18, während Bruchstücke des Werkes in 7 Handschriften vorliegen. Von diesen 25 Handschriften befinden sich 5 in Rom (Vaticana), 3 in Venedig (Marciana), 4 in Mailand (Ambrosiana), 3 in Oxford (2 in der Bodleiana, 1 in der Bibl. des New College), 2 in München (der Monacensis und der Augustanus Hoeschels), 1 in Leiden, 3 in Paris, 1 in Basel, 1 in Madrid und 2 sind in den von R. Foerster herausgegebenen Katalogen[1]) als in Konstantinopel und in Rhaedeste (= Bisanthe) befindlich erwähnt.

Abgesehen von den beiden letzten, über deren Vorhandensein mir nichts bekannt ist[2]), enthalten 7 Codd. nur Bruchstücke

---

B. I Cap. 26, Del. I, p. 345 A. a, lesen Reg. und Bas. nicht *φήσαι τις ἂν οὐκ ἀθεεὶ* sondern *φήσαι τίς, οὐκ ἀθεεί.* —

B. I Cap. 51, Del. I, p. 367 A. a, lesen Reg. und Bas. nicht *μετὰ τὴν τοῦ Μιχαίου* sondern *μ. τ. τοῦ μιχαία.* —

B. I Cap. 63, Del. I, p. 378 A. b, liest der ältere Vatic. nicht *ἐκφαινομένην* sondern *ἐμφαινομένην.* —

B. III Cap. 45, Del. I, p. 477 A. a, ist die Lesart des Reg. nicht *υἱοὺς Μαδὶ* sondern *ἴουσμάδ.* —

B. VI Cap. 8, Del. I, p. 635 A. b, sollen Reg. Bas. Vat. [wohl I., d. h. Nr. 386] lesen *ἐν τῷ πλάτωνος βίῳ ταῦτ' εἰρήκασι*, aber die 3 codd. lesen *ἐν τῶ πλ. β. τοιαῦτ' εἰρήκασι.* —

B. VI Cap. 43, Del. 1, p. 665 A. h, ‚a mss. codd. recte abest *κατὰ*' aber *κατὰ* findet sich nicht nur im Vat. 386, sondern auch im Reg. Bas. —

B. VII Cap. 4, Del. I, p. 696 A. c, soll nur Bas. *προαπέλανον* haben, Bas. liest aber wie Reg. Vat. 386 und alle übrigen codd. *προαπέλαβον*, und nur Par. 616 (den Delarue nicht kannte) hat *προαπέλανον* [*υ* in ras.]. —

B. VII Cap. 31, Del. I, p. 715 A. c, sollen Vatic. [wohl I] und Bas. lesen *τοῦ παρὰ πλάτωνι*, beide haben aber, ebenso wie Reg. Ven. 44. 45, *τῶ παρὰ πλ.* — Andere Fehler werden sich später durch eine Vergleichung meiner Ausgabe mit derjenigen Delarue's leicht nachweisen lassen.

1) In dem Rostocker Univ.-Gratulationsprogramm zum Tübinger Univ.-Jubiläum 1877. 4°. Die Kataloge sind nach Foerster zwischen 1565 und 1575 geschrieben.

2) [Herr Professor F. Blass aus Kiel, der im Frühjahr 1887 in Kon-

(die 4 Ambros., 2 Ottobon.-Vatic., 1 Bodl.), die übrigen 16 das Werk vollständig. Von diesen 16 Handschriften habe ich selbst 10 vollständig oder teilweise in Jena verglichen,[1]) nämlich:

1. Codex Reg. Par. No. 945 (vollständig),
2. „ Par. Suppl. Gr. No. 616 (vollständig),
3. „ Basil. A III 9 (vollständig),
4. „ Venetus Marc. No. 44 (vollständig),
5. „ Venetus Marc. No. 45 (vollständig),
6. „ Venetus Marc. No. 46 (Stellen aus B. I—VIII),
7. „ Jolianus Par. Suppl. Gr. No. 293 (B. VII und wichtige Stellen aus B. I—VI u. VIII),
8. „ Leidensis No. 17 (B. VII und wichtige Stellen aus B. I—VI u. VIII),
9. „ Monacensis No. 64 (B. VII und wichtige Stellen aus B. I—VI u. VIII),
10. „ Augustanus No. 43 (517) (einzelne wichtige Stellen aus B. I—VIII),

von den übrigen 5 habe ich durch die Güte der Herren Dr. Gundermann, Liebenam, Margoliouth, Mau Probecollationen erhalten, nämlich von:

1. Codex Vaticanus No. 386,
2. „ Vaticanus No. 387,
3. „ Palatino-Vatic. No. 309,
4. „ Bodleianus No. 21,
5. „ Oxon. Nov. Coll. No. 146;

stantinopel war und im Hermes 23, 3 (1888) S. 219 ff. Mittheilungen über „die griechischen und lateinischen Handschriften im alten Serail zu Konstantinopel“ gemacht hat, hatte die Güte, mir am 13. April 1888 Folgendes zu schreiben: „Wo die Bibliotheken hingekommen sind, die nach der von Ihnen angeführten Schrift“ (von Foerster) „in Konstantinopel und Umgegend im 16. Jahrh. vorhanden waren, davon weiss niemand etwas zu sagen; im Serail hat sich jedenfalls nichts davon gezeigt. In Rodosto ist in den letzten Jahren jemand gewesen, um nachzuspüren und hat den Bescheid bekommen, dass die Bibliothek vor einigen Decennien verbrannt wäre. Ich halte das für eine (ganz übliche) Ausflucht, um das Nichtwissen zu verbergen und den Frager loszuwerden. Selbst bin ich in R., nachdem ich dies gehört, nicht gewesen; denn ohne türkisch zu können, mochte ich nicht in dem fremden Orte herumirren, sicher, doch nichts machen zu können.“ K. J. Neumann.]

1) Als Collationsexemplar habe ich die Ausgabe von Lommatzsch benutzt und führe vol. XVIII als I, vol. XIX als II, vol. XX als III an.

endlich war es mir selbst im Mai 1888 vergönnt, die 3 Codd. der Vaticana, No. 386. 387. 309 in Rom einsehen und von der wichtigsten Hdschr., No. 386 wenigstens B. 1—3 und 7—8 ziemlich vollständig, von B. 4—6 die entscheidendsten Stellen vergleichen zu können. Mein Freund K. J. Neumann hat sich bereit erklärt, die Vergleichung des Cod. Vat. 386 in Kürze zu vervollständigen, bez. nochmals zu prüfen.

Nur von dem Codex Matritensis P. 6 fehlt mir leider jede genauere Nachricht.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit einer grösseren Handschriftengruppe, an deren Spitze die zwei Codd. Veneti No. 45 u. 44 stehen, welche mit Cod. Ven. 46 ehemals im Besitz des Cardinals Bessarion gewesen sind. Sämtliche zu dieser Gruppe gehörenden Handschriften lassen sich entweder als direkte oder indirekte Abschriften des Ven. 44 oder des Ven. 45 erweisen. Die Zugehörigkeit zu Ven. 45 ergiebt sich teils aus einer Dittographie im VII. B. Cap. 6 [1]), teils aus dem Vorhandensein einer Textesverwirrung im V. Buch, welche durch Verheftung eines Quaternio im Archetypus des Cod. Ven. 45 verursacht worden ist, endlich auch aus gemeinsamen Lücken und Fehlern im Ven. 45 und seinen Abschriften.

Demnach ist als Apographon von Ven. 45 zu betrachten:

1. Codex Venetus Marcianus [2]) **No. 46** [3]), saec. XV. in 4° (28 cm. × 19 cm.). Er enthält auf 265 beschriebenen Pergamentblättern nur die acht Bücher gegen Celsus; Fol. 1ª beginnt mit *ὁ μὲν σωτὴρ* . . . Fol. 265ª endigt mit . . . *μαρτυρήσωμεν*. Die Handschrift ist mit grosser Sorgfalt vor Bessarions Tode (19. Nov. 1472), wahrscheinlich in der Mitte des XV. saec. von einem geschickten Schreiber, wohl einem jener ‚Graeculi

---

1) = Lom. III, p. 8 Z. 19, wo im Ven. 45 hinter *αὐτοῦ* fälschlich aus Z. 17 f. *κατόρθωσιν τῶν ἀνῶν* wiederholt ist. Dieser Fehler findet sich weder im Archetypus des Ven. 45 noch in irgend einer andern von Ven. 45 unabhängigen Handschrift.

2) S. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 475B unter 17 *Γ*. Zanetti, Gr. D. Marci bibl. p. 30.

3) In Bessarions Bibliothek: Nr. 52, wie aus der Notiz auf dem 2. Pergament-Vorstossblatt ersichtlich ist.

esurientes' in Bessarions Umgebung, die durch Abschreiben von Codices ihren Unterhalt erwarben[1]), mit schwarzer Tinte auf rotgezogene Linien, deren sich 28 auf jeder Seite befinden, geschrieben und mit schönen Ornamenten und Initialen in Rot ausgeschmückt worden. Auf Fol. 1ª unten ist Bessarions Wappen in Blau und Rot, umgeben von einem grün-goldnen Kranz, gemalt, ein Umstand, welcher nach Gardthausen[2]) auf abendländischen Ursprung des Codex hindeutet.

So schön auch diese, in braunrotes Leder gebundene Handschrift geschrieben und erhalten ist, so wenig Wert besitzt sie für uns, da sie mit Sicherheit als Abschrift des Cod. Ven. 45 bezeichnet werden muss. Zwar findet sich hier nicht die oben erwähnte Textesverwirrung im V. Buch, da der Schreiber des Ven. 46 den Zeichen und hinweisenden Noten des Correctors von Ven. 45 gefolgt ist und dadurch die richtige Blätterfolge hergestellt hat; dagegen fällt uns

1. die oben erwähnte Dittographie im 6. Cap. des VII. Buches (= Lom. III, p. 8 Z. 19 *κατόρθωσιν τῶν ἀ̅ν̅ώ̅ν* hinter *αὐτοῦ* unrichtig wiederholt) auf, und, um den Beweis evident zu machen, kann ich

2. mehrere Stellen im Ven. 46 anführen, die nur dann verständlich werden, wenn man die Vorlage — eben Ven. 45 — zur Vergleichung heranzieht. Wie sollte z. B. wohl der Schreiber von Ven. 46 auf folgende Schreibung (Buch I, Cap. 37 = Lom. I, p. 74 Z. 11) verfallen sein:

γυπὸσῶν, wenn ihm nicht seine Vorlage die Lesart:

ὸ
γυπων̃ geboten hätte? So steht aber im Ven. 45[3]) von erster Hand. Oder wie sollten wir uns den folgenden Unsinn in Ven. 46 (Buch IV, Cap. 17 = Lom. II, p. 22, Z. 5):

οὐκ ἄν, ἔσῦ οὕτω διέρε τὸν erklären können, wenn wir nicht aus der Lesart des Ven. 45:

---

1) Die Namen der von Bessarion beschäftigten Abschreiber s. u. a. im Serapeum 1841, II, p. 96 (in dem Aufsatz von Vogel über Bessarions Stiftung).

2) Griech. Pal. S. 65 u. 93.

3) und im Vat. 386; dieser kann aber der genannten Dittographie und der folgenden Stelle wegen nicht Archetypus von Ven. 46 sein.

οὔτω [1. m.]
οὐκ ἄν, ἔσϋ | ρε τὸν (in mg. II. m. Διΐε) den Ursprung der Verwirrung in Ven. 46 mit der wünschenswertesten Deutlichkeit zu erkennen vermöchten? Ebenso sklavisch ist der Schreiber von Ven. 46 auch an folgenden Stellen verfahren:

Buch IV, Cap. 47 (= Lom. II, p. 74, Z. 6) schreibt er ἐξῆς, wo Ven. 45

ἐξῆς (so corr. aus ἐξης) hat, und Buch IV, Cap. 43 (= Lom. II, p. 68, Z. 15) giebt er die Correctur des Ven. 45:

ἀποδημία folgendermassen wieder:

ἐποδημία.

Ausser den angeführten Stellen liessen sich noch viele andere beibringen, an denen die Abhängigkeit des Ven. 46 von Ven. 45 deutlich hervortritt; ferner kehren die Randnotizen von Ven. 45, die teils von I., teils von II. Hand (letztere ist wohl die des Bessarion selbst) herrühren, mit ganz wenigen Ausnahmen im Ven. 46 wieder, und endlich findet sich — abgesehen von unbedeutenden Schreibfehlern — keine Stelle, wo Ven. 46 von Ven. 45 abwiche oder eine kleinere oder grössere Lücke des Ven. 45 ausfüllte.

Wenn demnach die Abhängigkeit des Ven. 46 von Ven. 45 [1]) bewiesen ist, so lässt sich ferner leicht zeigen, dass Ven. 46 als Vorlage des sogen. Codex Jolianus gedient hat.

2. Codex Par. Suppl. Grec No. 293 saec. XVI. exeunt. in Fol. (345 × 240 mm.), chart., der, zuerst im Besitz des Gelehrten Claude Joly, wie die Notiz auf Fol. 2 beweist [2]), dann in die Bibliothek der Notre-Dame-Kirche und von da a. 1756 in die Bibliothèque

---

1) Bekanntlich ist Bessarions Bibliothek auch sonst durch Abschriften der ursprünglich vorhandenen, aus Byzanz nach Italien herübergebrachten oder von daher erworbenen Codd. erweitert und vermehrt worden. Z. B. hat K. J. Neumann (Juliani imp. libror. contra Christ. quae supers. p. 144 f.) Cod. Ven. Marc. 124 als Abschrift des Cod. Ven. Marc. 123 nachgewiesen. Dieser ist, wie Ven. 45, alt und am Anfang verstümmelt und bombyc., jener, wie Ven. 46, neu (s. XV) und auf Pergam. geschrieben. Vgl. auch Jac. Morellii bibl. ms. gr. et lat. Bassani 1802, tom. I an mehreren Stellen.

2) C Joly M Aug 1666; vgl. Allg. Encykl. von Ersch und Gruber 2. Section 22. T. S. 362 f.

Royale[1]) übergegangen ist, enthält auf 304 Blättern mit schwarzer Tinte ohne Linien geschrieben nur die 8 BB. des Origenes gegen Celsus: Anfang: Fol. 1a ὁ μὲν σὴρ καὶ κς ἡμων . . . Ende: Fol. 304a . . . μαρτυρήσωμεν. Τέλος. Am Anfang des II. Buches sind zwei Blätter (Foll. 43. 44) etwa 3 cm. am Rand eingeschlagen, und auf dem Rand hat der Schreiber je eine (ausgelassene) Seite nachgetragen. Die Schrift, jüngste Minuskel, meist sehr nach rechts geneigt, ist anfangs sorgfältig, später recht flüchtig, die Initialen sind plump ausgeführt, die Accente und Interpunktionszeichen sehr jung, das Iota subscr. ist reichlich vorhanden. Verbesserungen und Randbemerkungen von I. und II. Hand, teils rot, teils schwarz, finden sich häufig. Am Rand sind vielfach Varianten der Philokalia beigeschrieben.

Dass dieser Codex von I. Hand von dem Codex Venetus No. 46 abgeschrieben und nach dem Cod. Ven. 44 und einer Philokalienhandschrift von II. Hand verbessert ist, geht aus folgenden Stellen hervor:

Buch IV, Cap. 17 (= Lom. II, p. 22, Z. 5) hat der Codex Jolianus genau dieselbe Lesart wie Ven. 46, nämlich: οὐκ ἄν, ἐσῦ οὕτω δϊέρετὸν [2]). Diesen Unsinn konnte der Schreiber nur aus dem Cod. Ven. 46, nicht aber aus dessen Archetypus, dem Cod. Ven. 45, abgeschrieben haben. Oder ist es denkbar, dass zwei Abschreiber die Correcturen des Ven. 45 genau in derselben falschen Reihenfolge aufgenommen hätten? Übrigens hat der Cod. Jol. die Randbemerkung: διέσυρετο (d. h. διεσύρετο verbessert zu διέσυρε, was Ven. 44 im Text hat).

Ebensowenig darf man annehmen, dass in der Randnotiz des Cod. Ven. 45 zu Buch IV, Cap. 63 (= Lom. II, p. 98):

π [= περὶ, ε ist undeutlich geschrieben] πορν̃

sich sowohl Ven. 46 wie Jol. in gleicher Weise verlesen hätten, wenn sie übereinstimmend dafür

π [sic] πορνῶν bieten.

Dass ferner der Cod. Jol. nach Ven. 44 verbessert ist, wird

---

1) S. Inventaire Sommaire des Mss. du Suppl. Gr. de la Bibl. Nationale par Henri Omont. Paris 1883, p. VIII zu a. 1756.

2) S. o. Seite 7.

aus folgenden Stellen ersichtlich. Buch VII, Cap. 58 (= Lom. III, p. 90, Z. 1) lesen Ven. 45 u. 46:

παρ' αὐτῶν, Ven. 44 dagegen:

ἐπ'
παρ' αὐτῶν, Jolianus:

ἐπ'
παρ' αὐτῶν. Ferner:

Buch VII, Cap. 40 (= Lom. III, p. 63, Z. 16) hat Jol. zuerst die Lesart des Ven. 46 (= Ven. 45) τῶν κατειλεγμένων fehlerhaft abgeschrieben und dann nach Ven. 44, welcher τῶν προκατειλεγμένων liest, so verbessert:

προ ει
τῶν ‸ κατελεγμένων.

Ausserdem sind im Jolianus Lücken der Vorlage nachträglich nach Ven. 44 ausgefüllt; z. B. finden sich Buch VII, Cap. 22 (= Lom. III, p. 36, Z. 15—18) die in Ven. 46 (und 45) ausgelassenen Worte: καὶ πάντων — πολεμίοις am Rand mit blasser Tinte ergänzt; diese Worte stehen aber in Ven. 44 im Text.

Dasselbe gilt von den Auslassungen, welche Buch VII, Cap. 43 (= Lom. III, p. 67, Z. 20 bis p. 68, Z. 1) und Buch VII, Cap. 29 (= Lom. III, p. 46, Z. 7 f.), sowie Buch VIII, Cap. 62 (= Lom. III, p. 202, Z. 5) in Ven. 45 und 46, aber nicht in Ven. 44 vorhanden sind. Mit derselben blassen Tinte hat der Corrector auch die, wegen Unlesbarkeit des Archetypus in Ven. 45 (also auch in Ven. 46) leergelassenen Stellen im Codex Jolianus nach dem vollständigeren Ven. 44 ausgefüllt, z. B. Buch VIII, Cap. 71 (= Lom. III, p. 216, Z. 9 f.) haben Ven. 45 u. 46 die lückenhafte Lesart: σωφροσύνης .... καὶ, dagegen Ven. 44: σωφρονήσασα [νήσασα in ras.] καὶ, und danach Jolianus:

ν
σωφροσ̸ύ̸ν̸ ‸ ηςασα, καὶ [sic].

Dass diese Verbesserungen nach Ven. 44 erst, nachdem Cod. Jol. von Ven. 46 vollständig abgeschrieben war, vom Corrector angebracht worden sind, beweist recht deutlich eine Stelle im 45. Cap. des VII. Buches (= Lom. III, p. 72, Z. 15), wo Cod. Jol. ebensoviel Raum wie Ven. 45 und 46 nach καὶ μ ..... und vor αὐτὸς (nämlich für etwa 5 litt.) freigelassen, aber aus der Lesart des Ven. 44 (καὶ μὴ [sic] αὐτὸς) später so verbessert hat: καὶ μὴ .... αὐτὸς u. s. w. Andererseits sind die aus Ven. 45 durch Ven. 46 in Folge von Dittographie in jenem Codex her-

übergenommenen Worte κατόρθωσιν τῶν ἀνῶν [1]) zwar auch im Jol. vorhanden, aber nach Ven. 44 expungiert.

Die am Rand des Jol. später beigeschriebenen Lesarten der Philokalia stimmen meist mit dem Druck des Tarinus überein. Da eine genauere Untersuchung des Ursprungs derselben bei der grossen Zahl der Philokalienhandschriften sehr zeitraubend und von geringem Nutzen sein würde, so glaube ich hier von einem näheren Eingehen auf diese Frage absehen zu dürfen und füge nur die Vermutung hinzu, dass die Philokalien-Lesarten wahrscheinlich aus einem der zahlreichen Pariser Mss. der Philokalia geflossen sind.

Wir müssen demnach die hohe Wertschätzung, welche diese junge, fehlerhafte und an Verbesserungen und Varianten überreiche Handschrift bei Delarue erfahren hat, als einen Irrtum bezeichnen und dürfen dem Codex Jolianus ebensowenig wie seinem Archetypus, dem Cod. Ven. 46, einen Platz in dem kritischen Apparat anweisen.

Etwas später als Ven. 46, aber vielleicht noch am Ausgang des XV. saec. ist

3. der Codex Vaticanus Ottobonianus No. 387 [2]), bei Delarue ‚Vaticanus secundus' genannt, von dem Codex Ven. 45 abgeschrieben worden. Dieser jüngere Codex Vaticanus in 4⁰ (335 × 230 mm., Schriftbreite 150 und 122 mm.) partim membr. partim. chart. [3]) enthält nur die 8 BB. des Origenes c. Cels. auf 177 Blättern (mit 35 Zeilen auf jeder Seite) und ist von éiner Hand am Ausgang des XV. oder Anfang des XVI. saec. zwar etwas flüchtig, aber gut und lesbar geschrieben. Das Iota subscr. fehlt, die Interpunktion besteht aus Komma, Kolon, Punkt und Fragezeichen. Subskriptionen, Überschriften und Initialen (ausser dem Initial O auf Fol. 1a) fehlen, doch ist überall für die Rubra

1) S. o. Seite 6.

2) Wohl = Nr. 280 des im Serapeum XII, 1851, p. 189 von Prof. Haase in Breslau mitgeteilten alten Verzeichnisses der griech. MSS. in der Vaticana. Vgl. Montfaucon bibl. bibl. I, p. 186B. Bevor ich selbst Gelegenheit hatte, diesen Codex in Rom einzusehen, habe ich über denselben dankenswerte Mitteilungen von den Herren Mau und Liebenam erhalten.

3) Foll. 151—177 sind von Papier, ebenso einige wenige vorher, die übrigen von Pergament.

Platz (4—7 Zeilen) freigelassen. Fol. 1a beginnt: Ὁ μὲν σὴρ καὶ κς ἡμῶν .... Fol. 177a schliesst mit: ... ὡς καλῶς εἰρημένω μαρτυρήσωμεν : ✢ τῶ θεῶ χάρις : ✢ Die Handschrift hat einen neuen Pergamenteinband, auf dessen Rücken das Wappen eines Papstes und darunter das eines Cardinals (wohl des Cardinals Ottoboni) [1]) eingepresst ist.

Die naheliegende Vermutung, dass Vat. 387 eine direkte Abschrift des älteren Cod. Vat. 386 sei, ist deshalb unstatthaft, weil der Cod. Vat. 387 die Pantherastellen im I. Buch [2]) (1. Cap. 32 = Lom. I, p. 65, Z. 20 f. 2. ibid. = Lom. I, p. 66, Z. 1. 3. Cap. 69 = Lom. I, p. 130, Z. 1—3), welche jetzt im Vat. 386 durch Auskratzen getilgt sind, sowie die Worte εἰδῶσιν (Buch V, Cap. 7 = Lom. II, p. 176, Z. 17) und καὶ ἔτι (Buch V, Cap. 10 = Lom. II, p. 180 Z. 24), an deren Stelle sich jetzt im Vat. 386 ein Loch befindet, ebenso vollständig wie Ven. 45 und dessen Abschriften [3]) aufweist. Da diese fünf Stellen in dem, wie unten gezeigt werden wird, gleichfalls von Vat. 386 abgeschriebenen Cod. Ven. 44 saec. XIV. exeunt. fehlen, so würden wir bei obiger Vermutung zu dem widersinnigen Schluss genötigt, dass der, frühestens am Ausgang des XV. saec. entstandene Cod. Vat. 387 älter sei, als Cod. Ven. 44 saec. XIV. exeunt. Vielmehr lässt sich die Abhängigkeit des jüngeren Vaticanus von dem Cod. Ven. 45 dadurch sicher nachweisen, dass im Vat. 387 genau dieselben Lücken wie im Ven. 45 vorhanden sind:

1. Buch VII, Cap. 45 (= Lom. III, p. 72, Z. 15)
   γίνεσθαι .... αὐτός
2. Buch VIII, Cap. 2 (= Lom. III, p. 113, Z. 4 f.)
   τῶν ... θεραπεύειν
3. Buch VIII, Cap. 62 (= Lom. III, p. 202, Z. 5)
   ποιεῖν .... λόγος

---

1) Ein Heraldiker würde hierüber genaueren Aufschluss geben können.

2) Über dieselben wird unten bei Besprechung der Codd. Ven. 44 u. 45 und des Cod. Vat. 386 ausführlicher gehandelt werden. Delarue's Angaben sind übrigens auch hier fehlerhaft; vgl. tom. I, p. 350 A. a. und p. 384 A. b.

3) und Cod. Par. 616 mit seinen Abschriften. Aber an die Zugehörigkeit des Cod. Vat. 387 zu dieser Hdschr.-Gruppe kann der unten angeführten Stellen wegen nicht gedacht werden.

Ausserdem begegnen wir im Cod. Vat. 387 einer Reihe von Marginalien, welche nur Ven. 45 (mit seinen Abschriften) hat [1], z. B.

Buch I, Cap. 11 (= Lom. I, p. 32, Z. 5 u. 18)
: ἐλπίζων ἢ πιστεύων und εὐδοκή[σαντι]
Buch I, Cap. 48 (= Lom. I, p. 89, Z. 20 f.)
: γρ ἀντιλαμβανομένης
Buch I, Cap. 68 (= Lom. I, p. 127, Z. 17 f.)
βλεπόμενα.

Den Hauptbeweis für die Abstammung des Cod. Vat. 387 von Ven. 45 haben wir aber wieder, wie bei Ven. 46, an der Dittographie im 6. Cap. des VII. Buches [2] (= Lom. III, p. 8, Z. 19), welche der Schreiber des Vat. 387 ebensowenig wie der von Ven. 46 anderswoher als aus Ven. 45 übernommen haben kann. Vielleicht ist aber Vat. 387 wie Cod. Jol. eine Abschrift des Ven. 46. Gegen diese Vermutung spricht erstens das Alter der beiden Handschriften, denn Vat. 387 ist nur wenig jünger anzusetzen, als Ven. 46, ferner die Thatsache, dass im Ven. 46 die Randnoten des Ven. 45 meistens in den Text aufgenommen sind (z. B. die oben erwähnten Varianten: ἐλπίζων ἢ πιστεύων und εὐδοκή[σαντι]), während der Schreiber des Vat. 387 dieselben in engerem Anschluss an die Vorlage ebenfalls auf den Rand verwiesen hat.

Der Codex Vat. 387 ist, vielleicht aus der Erbschaft des Papstes Alexander VIII. (1689—1691) stammend, später in den Besitz des Cardinals Pietro Ottoboni (Cardinal von 1689—1740) gelangt und nach dessen Tode mit den übrigen Codd. Ottoboniani der Vatikanischen Bibliothek einverleibt worden.

Etwas später als Vat. 387 scheint von Ven. 45 abgeschrieben worden zu sein:

4. Codex Leidensis No. 17, saec. XVI. in Fol. (330 × 235 mm.), chart., in rotem Ledereinband, welcher auf 335 [3]) Blättern nur die acht Bücher des Origenes gegen Celsus enthält. Anfang

---

1) Einige sind von Ven. 45 aus Vat. 386 übernommen, finden sich aber nicht in dem gleichfalls von Vat. 386 abgeschriebenen Ven. 44.

2) S. oben Seite 6.

3) Ein Fol. vor Fol. 191 und ein Fol. vor Fol. 175 ist nicht numeriert sodass die Zahl der Blätter thatsächlich 337 beträgt.

Fol. 1a Ὁ μὲν σὴρ καὶ κς ἡμῶν ... Ende: Fol. 335a ... μαρτυρήσωμεν. Der Schreiber hat ungleichmässig, mitunter flüchtig geschrieben; die Schrift, besonders das Endsigma (ς) und Tau (7), die Häufigkeit des Iota subscr., die unverbundenen Accente, die reichliche Interpunktion und die ziemlich schwarze Tinte weisen auf das XVI. saec. hin. Aus dem Wasserzeichen, welches einen, von einem Kreis umgebenen Anker darstellt, darf man auf flandrischen Ursprung des Papiers schliessen [1]). Geschrieben ist der Codex wahrscheinlich in Venedig, da seine Vorlage wie für Ven. 46 und Vat. 387 der Cod. Ven. 45 gewesen ist. Letzteres ergiebt sich schon aus folgender Stelle:

Buch IV, Cap. 39 (= Lom. II, p. 61, Z. 12) hat Leid. die Variante im Ven. 45:

πῶρος (mit übergeschriebenem ο)

in den Text gesetzt und liest:

πώορος,

während Ven. 46 anfangs dasselbe abgeschrieben, dann aber so verbessert hat:

πῶ|||ρος.

Zugleich liefert diese Stelle den Beweis, dass nicht Ven. 46, sondern dessen Archetypus dem Schreiber des Leid. vorgelegen hat. Randnoten in Ven. 45 hat der Schreiber des Leid. bald auf den Rand herübergenommen, z. B. Buch VII, Cap. 3 (= Lom. III, p. 5, Z. 1) die zu dem im Text stehenden οὔπω gehörige Randnote οὔτω, bald hat er nach den Randnoten seiner Vorlage den eigenen Text verändert. Sehr deutlich tritt ferner die Abhängigkeit des Leid. von dem Cod. Ven. 45 an Stellen zu Tage, wo dieser lückenhaft ist. Zum Beispiel diene folgende Lesart im 30. Cap. des II. Buchs (= Lom. I, p. 183 Z. 11):

---

1) Vgl. Serapeum VII, 1846, p. 102 (Sotzmann, über Papierzeichen). In dem kürzlich erschienenen Buch von C. M. Briquet (Papiers et Filigranes des Archives de Gênes 1154 à 1700, Genève 1888) findet sich dasselbe Zeichen unter Nr. 5 der Abbildungen und aus dem Jahr 1572 datiert. Über das so bezeichnete Papier wird von Briquet Cap. III, § 4, S. 64 gehandelt. Dasselbe Wasserzeichen ist im Cod. Palatino-Vaticanus Nr. 309 (s. unten) und in der Philokalienhandschrift Cod. Leid. Voss. Nr. 44 vorhanden.

τὰ παρακο||.;;.|ματα[1]) Ven. 45, *τὰ παρακό .... ματα* Leid., während der Schreiber des Ven. 46 aus Vorsicht nur: *τὰ παρα* ...... aufgenommen hat. Da diese Lücke nicht in dem Archetypus des Ven. 45, dem Vat. 386, und ebensowenig in Ven. 44 vorhanden ist, so bleibt als Vorlage für Cod. Leid. nur Ven. 45 übrig. Den Hauptbeweis für diese Annahme liefert uns aber wiederum die mehrfach erwähnte Dittographie im 6. Cap. des VII. Buches (= Lom. III, p. 8, Z. 19), durch deren Herübernahme der Schreiber des Leid. seine Vorlage aufs deutlichste verraten hat. Dazu kommt ein zweiter ebenso evidenter Beweis. Im V. Buch ist ein Quaternio des Archetypus von Ven. 45 (des Vat. 386) derart verheftet, dass die acht Blätter der Lage jetzt nicht in der ursprünglichen Reihenfolge, wie 1 2 3 4, 5 6 7 8, sondern so aufeinanderfolgen: 5 6 7 8, 1 2 3 4. Ohne diese Verwirrung zu ahnen, hat der Schreiber von Ven. 45 die acht Blätter in der falschen Reihenfolge abgeschrieben, jedoch hat später ein Corrector durch Zeichen und Randnotizen die richtige Folge wiederhergestellt. Während nun die Schreiber des Ven. 46 und des Vat. 387 die Bemerkungen des Correctors im Ven. 45 verstanden und die Textesverwirrung vermieden haben, zog es der Schreiber des Leid. vor, den Text seiner Vorlage, verwirrt wie er war, nebst den dazu gehörigen Randbemerkungen getreulich abzuschreiben. So wenig Klugheit und Einsicht auch dieses Verfahren verrät, so müssen wir doch immerhin die Genauigkeit jenes Abschreibers bei der Wiedergabe seines Originals anerkennen, um so mehr, als er uns damit den schlagendsten Beweis für die Abstammung des Leid. von Ven. 45 an die Hand gegeben hat. Übrigens finden sich jene Zeichen und Randbemerkungen des Correctors von Ven. 45 nicht ganz vollständig im Leid. vor[2]). Vielleicht verstand der Abschreiber manches nicht und liess es deshalb weg. Aus demselben Grunde scheint er auch Buch IV, Cap. 17 (= Lom. II, p. 22, Z. 5) das im Ven. 45 übergeschriebene *οὕτω* und das dort am Rand stehende *δἰέ*[3]), sowie Buch IV, Cap. 3 (= Lom. II, p. 4, Z. 21) die Variante *ου* über *ἑκάστης* im Ven. 45,

1) Von dem *μ* vor *ατα* ist jetzt nur noch der zweite Grundstrich sichtbar, während der erste nebst dem Aufstrich durch die Rasur zerstört ist.

2) Die geringfügigen Abweichungen sind unten bei der Besprechung des Cod. Ven. 45 angegeben.

3) S. o. S. 8.

welche Ven. 46 in den Text aufgenommen hat, übergangen zu haben. Solche Auslassungen von nicht verstandenen Silben und Worten können uns um so weniger befremden, als jener Abschreiber seine Vorlage sogar an Stellen, wo augenfällige Fehler vorlagen, verbessert hat. So schreibt er z. B. Buch I, Cap. 49 (= Lom. I, p. 93, Z. 4) für das fehlerhafte *προσωποιΐα* des Ven. 45 (und 46) richtig: *προσωποποιΐα*.

Derselbe Ursprung wie für Ven. 45, Vat. 387 und Leidensis ist weiter auch

5. bei dem **‚Codex Monacensis No. 64**[1]**), vel Hoeschelii‘**, nachzuweisen, dessen genaue Beschreibung wir bei Hardt (cat. codd. mss. bibl. reg. Bav. vol. I, p. 376) finden. Diese Handschrift, von dem bekannten Vielabschreiber Andreas Tarmarius laut Unterschrift auf Fol. 461 geschrieben[2]), also dem letzten Drittel des XVI. saec. angehörig, in Fol. (325 mm × 235 mm.), enthält 461 beschriebene Papierblätter; an erster Stelle von Fol. 1 bis 327 stehen die 8 BB. gegen Celsus, Anfang und Ende wie in den vorhergenannten Handschriften. Dieser Codex Mon. ist, worauf Hardt a. a. O. hinweist, von Hoeschel für seine Ausgabe a. 1605 benutzt worden[3]). Die Schriftzüge sind klar und deutlich, anfangs etwas nach rechts geneigt, von Fol. 327 ab steiler, auch werden die Ornamente und Initialen von Fol. 327a ab reichlicher, als vorher; dennoch ist offenbar alles von éiner Hand, also von Tarmarius, geschrieben. Dass auch dieser Codex von Ven. 45 abzuleiten ist, ergiebt sich aus folgenden Erwägungen. Wenn auch Tarmarius die Textesverwirrung im V. Buch an der Hand der Randbemerkungen in seiner Vorlage zu vermeiden gewusst hat, so weist er uns andererseits durch die Herübernahme der bekannten Dittographie im Cap. 6 des VII. Buches (= Lom. III, p. 8, Z. 19) den Ven. 45 als seinen Archetypus absichtslos, aber sicher nach. Ferner hat Cod. Mon. dieselben Lücken wie Ven. 45 mit seinen obengenannten Abschriften, z. B. Buch VIII, cap. 2 (= Lom. III, p. 113, Z. 4 f.) *πλείονας τῶν* . . . . . *θεραπεύειν*.[4]) Endlich ist, um nur eine

---

1) Erwähnt u. a. schon bei Montfaucon bibl. bibl. I, p. 589 A.

2) Vgl. über diesen: Gardthausen, Griech. Pal. p. 312 f.

3) Am Rand des Mon. sind auch Seitenzahlen der Hoeschelschen Ausgabe — aber nicht von Hoeschels Hand — angemerkt.

4) Ebenso Buch VIII, Cap. 62 (= Lom. III, p. 202 Z. 5) *ποιεῖν* . . . . . . *λόγος* und Cap. 71 (= Lom. III, p. 216 Z. 9 f.) *σωφροσύνης* . . . . *καί*.

Stelle aus vielen herauszugreifen, die Abhängigkeit des Mon. von Ven. 45 ganz offenbar aus folgender Stelle zu erkennen. Buch VII, Cap. 42 (= Lom. III, p. 65, Z. 11) ist nämlich die Lesart des Ven. 45:

ὁδοῖς (mit übergeschriebenem ος)

im Mon. wie im Leid. fälschlich so wiedergegeben:

ὁδ̓οῖς

da beide Schreiber das klein und undeutlich geschriebene ός als Accent mit Spiritus ansahen.

Von dem Cod. Mon. soll nach der Angabe bei Hardt [1]) abgeschrieben sein:

6. Codex Augustanus nunc Monacensis No. 517, chartac., saec. XVI. extr., in 4° (21 1/3 cm × 16 cm), Foll. 342 (bez. 683 Seiten), dessen 43 Quaternionen früher in einen dünnen Pergamentdeckel eingeheftet waren, jetzt aber mit zerschnittenen Heftfäden lose darin liegen. Man sieht auf den ersten Blick an den Randbemerkungen, wie ‚ein neu Zeil' oder ‚ein klein sp[atium]' — Notizen, welchen der Setzer gewissenhaft nachgekommen ist — und an verschiedenen Zeichen im Text, dass dieser Codex das Hand- und Druckexemplar Hoeschels gewesen, also im ganzen identisch mit seiner Ausgabe ist [2]). Die Handschrift ist ferner nicht lange vor der Drucklegung, etwa im letzten Jahrzehnt des XVI. saec., und wohl im Auftrag Hoeschels [3]) geschrieben worden.

Nun darf man Hoeschel nicht für so thöricht halten, dass er den Cod. Mon. für seine Ausgabe habe abschreiben lassen und dann aus demselben Codex Mon. noch Varianten angeführt hätte. Ausserdem lässt sich klar beweisen, dass als Archetypus des August. wiederum kein anderer Codex gedient hat, als der so viel benutzte Ven. 45. Denn dieselben Umstellungszeichen,

---

1) Catal. codd. mss. bibl. reg. Bav. V, p. 275 ‚Dav. Hoeschel primum gr. ex cod. Bav. et Palat. edidit [sc. Ὠριγένους κατὰ Κέλσου] Aug. Vind. 1605. 4°. Hic ergo codex Augustanus apographum est ex cod. Boico.' Über den von Hoeschel mit benutzten Cod. Palat. s. u. S. 18 ff. Cod. Palatino-Vatic. Nr. 309.

2) Eine Vergleichung des Druckes mit der Handschrift hinsichtlich der Lesarten, Randnoten, Bibelcitate u. s. w. lässt nicht den geringsten Zweifel hieran bestehen.

3) Dass H. die Handschrift nicht selbst abgeschrieben hat, beweist die Verschiedenheit der Schriftcharaktere in den Randnoten, die sicher von H. herrühren, und im Text des Codex.

die uns schon beim Cod. Leid. endgiltig dessen Abstammung von Ven. 45 nachgewiesen haben, finden sich auch im Cod. August. Der Abschreiber hat also ebenso sklavisch wie derjenige des Cod. Leid. den Text, verwirrt wie er war, samt den Randnoten des Correctors von Ven. 45, welcher die richtige Textfolge herstellen wollte, in den Cod. Aug. übertragen, dabei aber von p.[1] 384 ab bis p. 390 die betreffenden Seiten leer gelassen, um vielleicht später die richtige Textfolge herzustellen. So fehlen an dieser Stelle pp. 249—260 der H.'schen Ausgabe. Ausser den aus Ven. 45 stammenden Randnotizen und Zeichen findet sich p. 416 des Cod. Aug. auch folgende Notiz Hoeschels: ‚Sucht oben d. 390 blat'.

Dass ausser diesem Druckexemplar noch zwei Codd. von Hoeschel herangezogen worden sind, zeigt das Titelblatt der Ausgabe (Ex bibliothecis Elect. Palat. Boica et Aug.) und u. a. die Bemerkung Hoeschels auf p. 668 des August. (= p. 432 Z. 5 v. o. der H'schen Ausgabe) zu ὤετο, welches von Hoeschel im Text des August. aus ὡς τὸ corr. ist, ‚M.S. uterq. h. l. ὡς τὸ vitiose pro ὤετο.' Also ist neben dem unzweifelhaft benutzten Cod. Mon.[2]) noch ein anderer Codex von Hoeschel verglichen worden. Derselbe ist offenbar mit

7. dem **Codex Palatino-Vaticanus No. 309** identisch, welcher, ebenso wie Cod. Oxon. No. 146, nachweislich von Ven. 44 abgeschrieben ist. So bilden diese drei Handschriften die zweite Unterabteilung der Gruppe ‚Codices Veneti', deren erste, sechs Handschriften ausser dem Archetypus Ven. 45 umfassende Abteilung wir im Vorhergehenden behandelt haben. Der Nachweis der Abhängigkeit des Cod. Pal.-Vat. No. 309 und des Cod. Oxon. No. 146 von Ven. 44 wird uns ebenfalls dadurch erleichtert, dass ein Fehler des Ven. 44, d. h. eine Auslassung von 19 Zeilen in Buch II, Cap. 20 (= Lom. I, p. 171, Z. 8 bis p. 172, Z. 11), welche keine andere Handschrift ausser diesen dreien aufweist, vom Archetypus Ven. 44 auf seine Abschriften übergegangen ist.

Der Codex Palatino-Vaticanus No. 309 wird von H. Stevenson [3]) folgendermassen beschrieben: ‚No. 309 Codex chartaceus

1) Die Seiten des Codex, nicht die Blätter sind numeriert.

2) welchen Hoeschel Cod. B [Boicus] nennt, s. p. 495 zu p. 416 Note und p. 484 zu p. 243.

3) Codd. MSS. Palatini graeci bibliothecae Vaticanae descripti praeside I. B. Cardinali Pitra — rec. et dig. Henricus Stevenson Senior Romae

in fol. Exaravit nitidissime Joannes Mauromates [1]) die XXIV Januarii a. 1545; fol. 321. S. Gregorii Thaumaturgi in Origenem *προσφωνητικός*: Sermo, quem in Caesarea Palaestina habuit, quum post diuturnam apud eum *ἄσκησιν* reditum in patriam pararet. Inc. *Ἀγαθόν τι χρῆμα ἡ σιωπή* fol. 1. Origenes contra Celsi *ἀληθῆ λόγον* libri VIII f. 18v. Inscriptioni libri secundi subiiciuntur haec: *μετεβλήθη καὶ ἀντεβλήθη ἐξ ἀντιγράφων τῶν αὐτοῦ Ὠριγένους βιβλίων*. Ad calcem subscriptio librarii: *δόξα σοι, ὁ θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι αφμε ἰανουαρίου κδ + ἐτελειόθη* [sic] *τὸ παρὸν βιβλίον ἐκ χειρὸς ἐμοῦ ἰω[άνν]ου μαυρομάτη*.' Zu dieser Beschreibung kann ich nach eigener flüchtiger Durchsicht des Codex hinzufügen, dass das dicke geglättete Papier als Wasserzeichen ebenso wie der Codex Leidensis einen Anker hat; auf dem Rand sind von anderer Hand Zahlen beigeschrieben, welche genau mit den Seitenzahlen der Hoeschelschen Ausgabe übereinstimmen und wahrscheinlich von Hoeschel selbst herrühren. Jedenfalls hat Hoeschel diesen Codex neben dem Cod. Monacensis benutzt, freilich nur stellenweise und wohl erst während des Druckes. Dies beweist die geringe Zahl der Anführungen des Cod. Pal. in den Noten [2]) und der Umstand,

1885. p. 174. Vgl. Serapeum XI, 1850, p. 180, und [Mieg] Monumenta pietatis et literaria Virorum in re publ. et literaria illustr., selecta. Frankf. ad M. 1701. I. Catalog. codd. Graec. MSS. Bibl. Palat. conf. a Friderico Sylburgio Veterano iussu Electoris Palatini p. 91 Nr. 309. Der Codex ist wahrscheinlich unter Otto Heinrich (1502—1559), welcher die Heidelberger Bibl. durch ital. und franz. MSS. reich vermehrte, nach Heidelberg gekommen. Aus dem, auf das Vorstossblatt aufgeklebten Zettel ergiebt sich, dass der Codex mit den übrigen Codd. Palatini von Maximilian von Baiern a. MDCXXIII als ‚trophaeum' an den Papst Gregor XV. geschickt worden ist.

1) Vgl. Gardthausen, Gr. Pal. S. 327. Hier ist dieser datierte Codex Pal.-Vat. einzufügen.

2) In den Noten zu seiner Ausgabe hat Hoeschel folgende Lesarten des Cod. Pal. angeführt:

1., p. 477 zu p. 140 v. 5 ‚*θεότητος* Ph[ilocalia] et Cod. Pal.' = Lom. I. p. 305 Z. 10.

2., p. 481 zu p. 225 v. 19 wird eine Randnotiz des Cod. Pal. erwähnt, welche sich im Cod. Ven. 44 und 45 (in letzterem durchstrichen) findet (= Lom. II, p. 130f. n. 11).

3., p. 494 zu p. 391 v. 25 (= Lom. III, p. 112 Z. 19) ‚*δουλεύοντά τινι μὴ ὀνευλόγως καὶ ἄλλῳ*' Cod. Pal. = Ven. 44. 45.

dass die 5 von der Hand Hoeschels am Rand des Cod. Augustanus eingetragenen Lesarten des Cod. Pal. zum Teil in der Ausgabe fehlen.

Von diesen Varianten des Cod. Pal. stimmen die folgenden nur mit den Lesarten des Cod. Ven. 44 und nicht mit denjenigen des Ven. 45 überein:

1. *πολιτεύεται zu ἐμπολιτεύεται des Textes (= Lom. II, p. 31, Z. 13); die Variante fehlt in der Ausgabe H.'s.
2. *ἄγελμα τῶν zu ἀγγελμάτων und *ἀγέλματα zu ἀγγέλματα des Textes (= Lom. III, p. 166, Z. 18 u. 19).

Einen ferneren Beweis für die Abhängigkeit des Cod. Pal. von Cod. Ven. 44 liefert die von Stevenson angeführte wichtige Notiz im Cod. Pal. zwischen B. I u. II, welche sich nur in Ven. 44, dessen Archetypus und Abschriften findet. Der Archetypus des Cod. Ven. 44 (Cod. Vat. 386, wie wir unten nachweisen werden) kann aber deshalb nicht die Vorlage für Cod. Pal. gewesen sein, weil er den Anfang des προσφωνητικὸς des Gregorios Thaumaturgos in dieser verstümmelten Form aufweist: [illegible] τί χρῆμα, während Cod. Pal. übereinstimmend mit Ven. 44 liest:

Ἀγαθὸν τί χρῆμα [Par. S. Gr. No. 616: . σφαλές τί πρᾶγμα, also ganz verschieden].

Auch die Überschrift über dem III. Buch: λόγος[1]) τρίτος kann Cod. Pal. (wie Cod. Oxon. 146) nur aus Ven. 44 haben, da dieselbe sich in keinem einzigen der übrigen Codices vorfindet.

Zur Evidenz wird endlich unser Beweis durch die Thatsache erhoben, dass die grosse oben erwähnte Auslassung von 19 Zeilen, deren sich der Schreiber von Ven. 44 schuldig gemacht hat[2]), ausser im Oxon. 146, nur im Cod. Pal. wiederkehrt.

Schon dieser eine Umstand dürfte hinreichend erscheinen, um auch

8. den **Codex Oxoniensis Novi Collegii No. 146** mit Sicher-

4., p. 479 zu p. 179 v. 17 ‚ἀλωπεκιδῶν] Cod. Pal.‘ (= Lom. II, p. 28 Z. 5 f.) und v. 13 ‚τῶν Αλωέως υἱῶν] Cod. Pal.‘ (= Lom. II, p. 27 Z. 20 f.). Beide Lesarten des Cod. Pal. stimmen nur mit Ven. 44 überein.

1) Vgl. über λόγος = Buch: Th. Birt, das antike Buchwesen u. s. w., Berlin 1882, S. 28 f.

2) Vgl. oben S. 18.

heit als Abschrift des Cod. Ven. 44 zu bezeichnen. Codex Oxon. 146 wird bei Coxe [1]) so beschrieben:

‚Collegii novi cod. No. CXLVI (146). Codex chartaceus, in folio, ff. 224, sec. XVI., ex dono Reginaldi Poli cardinalis MDLVII (1557) [2]). Origenis Alexandrini contra Celsum opus, libris octo comprehensum, praevia Gregorii Thaumaturgi in Origenis laudem oratione, Graece. Tit. orat. *τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς ὃν εἶπεν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης μετὰ τὴν παρ' αὐτῷ πολυετῆ ἄσκησιν μέλλων ἀπαλλάττεσθαι ἐπὶ τὴν πατρίδα.* Exstat ed. Hoeschel Aug. Vindel. 1605 et alibi. In fronte codicis ‚Donum Reginaldi Pool, cardinalis et episcopi Cantuar[i]ensis.‘

Diese von Coxe richtig beschriebene Handschrift muss vor 1557, dem Jahr, in welchem sie nach Oxford gekommen ist, entstanden sein. Der Charakter der Schriftzüge macht es wahrscheinlich, dass ihr Entstehen kurz vor 1557 anzusetzen ist [3]). Die Schriftzüge sind steil und deutlich, das Iota subscr. mitunter weggelassen, die gebräuchlichen Abkürzungen häufig angewendet. Verbesserungen sind selten, gelegentlich ist von I. Hand ein falsches Wort im Text expungiert und am Rand durch das richtige ersetzt. Auf dem Rand stehen ausserdem Noten und eine teilweise Collation mit einem andern Ms., letztere von sehr junger Hand. Auf jeder Seite befinden sich 37 Zeilen. Auf Fol. 1a beginnt der Text nach der bei Coxe erwähnten Überschrift mit *Ἀγαθόν τι χρῆμα*: die erste Übereinstimmung mit Ven. 44 und dessen Apographon, dem Cod. Pal. 309. Fol. 14a beginnt: *Ὀριγένης* [4]) *κατὰ κέλσου. — Ὁ μὲν σῆρ καὶ κς ἡμῶν* ...

1) Catalog. codd. mss., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, tom. I, p. 55. Vgl. Montfaucon. bibl. bibl. I, p. 665D unter 1110 und Bernardus, Catal. codd. Angl. et Hibern. p. 39a, Codices mss. collegii novi‘ Nr. 1110. 146.

2) Vielleicht in demselben Jahr ist dem New College von Cardinal Pool auch die Philokalienhdschr. Nr. 1111 geschenkt worden.

3) Durch die grosse Liebenswürdigkeit des Herrn D. S. Margoliouth erhielt ich, ausser verschiedenen anderen wichtigen Mitteilungen, über den Cod. Oxon. so genaue und erschöpfende Auskunft, dass es mir dadurch möglich geworden ist, ein fast ebenso sicheres Urteil als nach Autopsie zu fällen. Auch an dieser Stelle sei Herrn Margoliouth der wärmste Dank ausgesprochen.

4) *Ο* ist mit schwarzer Tinte von junger Hand zu *Ω* corr.

Ende: Fol. 224a .... ὡς καλῶς εἰρημένῳ, μαρτυρήσομεν: ~ Das letzte Wort liefert uns den zweiten Beweis für die Abhängigkeit des Cod. Oxon. vom Cod. Ven. 44, weil nur dieser den Fehler -σομεν statt -σωμεν aufweist. Ferner findet sich im Cod. Oxon. wie im Cod. Pal. das Rubrum zwischen B. I u. II (s. o. S. 20) und ebenso die Überschrift λόγος τρίτος über dem III. Buch. Entscheidend für die Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses ist aber wieder das Vorhandensein der grossen Lücke zwischen ἀρῶν und εἰ εἵμαρταί σοι (s. o. S. 18). Dieselbe ist von junger Hand im Text mit dem Zeichen ⁎⋏ und am Rand mit den Worten angedeutet: ‚λείπ[ει| πολλὰ vide tu an ex philocalia suppleri possit.‘ Und gleich darauf: ‚ita vero, nam pag. 389a [1]) plena et integra haec habentur, unde deduximus καὶ πρὸς Ἕλληνας δὲ ..... οὕτως ὁ λόγος.‘ Ausserdem fehlen im Cod. Oxon. genau wie im Ven. 44 die Pantherastellen im I. Buch, Cap. 32 u. 69, über welche unten ausführlicher zu sprechen ist, und an allen den Stellen, wo der Schreiber des Ven. 44 wegen Unlesbarkeit seiner Vorlage Lücken gelassen hat, ist ihm der Schreiber des Cod. Oxon. ganz sklavisch hinsichtlich des Umfangs der Lücke gefolgt; z. B. liest (Lom. II, p. 176, Z. 16 f.) Cod. Oxon. wie Ven. 44 ἰουδαῖοι, κἂν μηδὲν . . . ὦσῖν, nur dass eine junge Hand die Conjektur δυνηθῶσιν an den Rand des Cod. Oxon. gesetzt hat; ebenso finden wir bei Cod. Ven. 44 und Oxon. folgende Stelle in der gleichen lückenhaften Form (B. V, Cap. 10 = Lom. II, p. 180, Z. 24): εἰς τοὺς αἰῶνας .... ὅθεν καὶ ὁ παῦλος. Etwa noch vorhandene Zweifel an der Richtigkeit des behaupteten Verwandtschaftsverhältnisses dürften endlich bei der Wahrnehmung schwinden, dass der Schreiber des Oxon. sich — anfangs wenigstens — auch in der Ökonomie des zu beschreibenden Raumes genau an seine Vorlage, den Cod. Ven. 44 angeschlossen hat. Die Foll. 1—50 enthalten in beiden Handschriften fast

1) nämlich in einer mir unbekannten Philokalienhandschrift. Die Phil.-Hdschr. Cod. Oxon. Coll. Novi Nr. 1111 kann deshalb nicht gemeint sein, weil sie nur 244 foll. enthält. Die Zahl 389a lässt darauf schliessen, dass in dem betr. Codex der Philokalia eine andere Schrift vorausging. Dies würde der Fall sein bei Cod. Bodl. XVI. Cl. Nr. 6558, wo vor der Phil. ‚Aeliani Tactica‘ stehen (vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 659 C). In der Ausgabe des Tarinus finden sich die Worte Cap. XXII, p. 354 f., in derjenigen von Lommatzsch Cap. XXIII, vol. 25 p. 215 f.

genau das Gleiche, später jedoch drängt der Schreiber des Cod. Oxon. seine Schrift enger zusammen, wohl um Papier zu sparen, so dass z. B. Fol. 129b des Oxon. dem Fol. 135b des Ven. 44 entspricht. Zuletzt beträgt der Unterschied der Blätterzahl im Ven. 44 und Oxon. 10 Foll.

Wenn wir also bis jetzt das Verwandtschaftsverhältnis der Codd. Ven. 45. 44 und ihrer Apographa, der Codd. Ven. 46 (mit Cod. Jolianus), Vatic. 387, Leid., Monac. 64, Augustanus, Pal. 309 und Oxon. 146 mit ausreichender Sicherheit festgestellt zu haben glauben, so können wir leider bei einer Handschrift nur die Vermutung aussprechen, dass sie ebenfalls zu der Gruppe der Codd. Veneti gehört; es ist dies:

9. Codex Matritensis O 6. Über denselben heisst es in den ‚Notices et Extraits des Mss. etc. XXXI, Paris 1886‘ p. 59 [1]) (über Mss. in Madrid, bibl. nacional): ‚O 6 In folio, en papier, de 688 feuillets, et du XVIe siècle.

Fol. 1. *Τοῦ μακαρίου Κυρίλλου ἀρχιεπισκ. ᾿Αλ. προσφώνημα πρὸς — βασιλέα Θεοδόσιον.*

Fol. 3r. Saint Cyrille d'Alexandrie *πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ*, en dix livres [2]).

Fol. 237v. Saint Cyrille d'Alexandrie *πρὸς καλοσίριον ἐπίσκοπον τὸν ᾿Αρσενοΐτην κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν.*

Fol. 259r. D'une autre écriture: *᾿Αναστασίου ἐλαχίστου μοναχοῦ πόνημα περὶ πίστεως* —

Fol. ... Synodicum de Sophronius [sic].

Fol. 382v. Extraits de saint Gregoire sur la Foi.

Fol. 385. Les huit livres d'Origène contre Celse.

A la fin on lit cette souscription, dont une partie est cryptographique: *ᾳφνέ. ἀπριλλ. ιη΄. ζεσ⁊ ζήσψσ ψ ⁊χ̄σφν.* C'est à dire le 18 avril 1555, par George Tryphon, *Γεωργίῳ τῷ Τρυφῶνος*‘ [3]).

Da Tryphon nachweisbar eine Handschrift (Cod. Monac. 55)

---

1) Diese und ähnliche literarische Nachweise verdanke ich der Güte des Herrn Prof. V. Gardthausen.

2) Dieser Codex ist also aus dem a. 1886 publicierten Cataloge den a. 1880 von C. J. Neumann in seinen ‚Juliani imper. libror. contra Christianos quae supersunt‘ p. 138 ff. besprochenen Codd. hinzuzufügen.

3) Hier wird verwiesen auf Graux. Essai p. 78.

in Venedig abgeschrieben hat [1]), so lässt sich vermuten, dass auch die Vorlage des Codex Matrit. aus der Bibliothek zu S. Marco stammte. Unsere Vermutung würde fast zur Gewissheit erhoben werden, wenn man nachweisen könnte, dass Tryphon noch a. 1555 in Venedig gelebt hat.

Dazu kommt eine zweite Erwägung. Da der Codex Matrit. im ganzen 688 Blätter zählt, so nehmen die Bücher gegen Celsus 303 Foll. ein. Diesen Umfang der Schrift finden wir fast genau so nur noch im Cod. Jol., dem Apographon des Ven. 46, wieder, da derselbe aus 304 Blättern besteht. Vielleicht deutet die grosse Ähnlichkeit der beiden Codd. hinsichtlich ihres Alters (s. XVI.) und der Grösse und Weite der Schrift auf Zugehörigkeit des Cod. Matrit. zu der Gruppe der Veneti hin.

Leider können wir aus der Verwandtschaft der ersten Hälfte des Cod. Matrit. mit Cod. Venetus Marc. 122, Cod. Mon. 65 und Cod. Cheltenham. 1444 = Meerm. 85 [2]) keine Schlüsse für die Entstehung der zweiten Hälfte ziehen, da beide von verschiedenen Händen herrühren und vielleicht erst später zu dem vorliegenden Sammelcodex verbunden worden sind. Doch dürfte soviel mit Sicherheit behauptet werden können, dass Tryphon für die BB. gegen Celsus eine noch vorhandene Handschrift als Vorlage benutzt hat, und dass also der Cod. Matrit. ruhig bei Seite gelassen werden kann.

Nachdem wir nun — abgesehen von dem später zu behandelnden Cod. Oxon. Bodl. Auct. E 1. 7 — die zu den Codd. Veneti No. 44 u. 45 gehörigen beiden Handschriftengruppen im einzelnen geprüft haben, ist es an der Zeit, die beiden Häupter derselben und ihr Verhältnis zu einander einer genauen Untersuchung zu unterwerfen. Unscheinbarer, aber älter als Ven. 44 ist:

10. Codex Venetus Marcianus No. 45 [3]), in 4^0 (30 cm × 22 cm), chartac., saec. XIV. extr., in braunem Leder-Tiepolo-Ein-

1) Gardthausen, Griech. Pal. S. 322 unten.

2) Zu diesen 3, von Neumann a. a. O. p. 151 besprochenen Codd. tritt nun als 4. der Cod. Matrit hinzu, welcher des gleichen Inhalts (der I. Hälfte) und der gleichen Reihenfolge der Schriften wegen offenbar enger mit Cod. Cheltenham. 1444 als mit Cod. Ven. 122 oder Cod. Mon. 65 zusammenhängt. Ich vermute deshalb, dass die I. Hälfte des Cod. Matrit. von dem Cod. Cheltenham. 1444 saec. XV. abgeschrieben ist.

3) S. Montfaucon, bibl. bibl. I p. 474 E. und Zanetti, Graeca Divi Marci bibl. p. 30.

band. Der Codex enthält auf 337 numerierten[1]) Blättern 1) auf Foll. 1—5 (von denen Fol. 1 verstümmelt und beschmutzt ist) ein Stück von dem *προσφωνητικός* des Gregorios Thaumaturgos[2]), 2) von Fol. 6—311a die 8 BB. des Origenes gegen Celsus vollständig[3]), 3) nach den leeren Foll. 312. 313. 314 von Fol. 315a bis 334a Excerpte aus dem 22. Cap. des V. Buches der K.G. des Eusebius. Endlich finden sich auf Foll. 334b bis 335a von der Hand desjenigen, welcher die Mehrzahl der Randnoten, sowie die Angabe des Besitzers auf Fol. 6a geschrieben hat[4]), d. h. wohl von dem Besitzer Bessarion selbst, eine Anzahl vielfach unlesbarer Zeilen, deren Inhalt eine Lobpreisung des Origenes zu sein scheint. Daraus, dass von Fol. 6a ab Quaternionenzahlen bis zum Ende des Codex angegeben sind, muss man schliessen, dass die, wahrscheinlich 10 Blätter im ganzen umfassende Schrift des Gregorius Thaum. dem Codex später vorgesetzt worden ist, nämlich als die Notizen über den Eigentümer bereits auf Fol. 6a niedergeschrieben waren. Trotzdem scheint Fol. 1—334 von éiner Hand geschrieben zu sein, und zwar am Ausgang des XIV. saec. Eine zweite Hand hat die Handschrift durchcorrigiert und am Rand Varianten beigefügt[5]). Von einer dritten Hand, wohl der des Besitzers Bessarion, rühren Inhaltsangaben und Conjekturen her. Allerdings sind die zweite und dritte Hand oft schwer zu scheiden, und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass oft da, wo man wegen Verschiedenheit der Schrift eine dritte Hand

---

1) Zwischen Fol. 198 und 199 ist ein Fol. nicht numeriert.

2) Anfang: *τοῦτο καὶ οὐκ ἀναγκαῖον μάθημα· ἀλλὰ τοῦτο* . . . = Lom. vol. 25 p. 361, Z. 9 v. u. Das ist also die kleinere Hälfte (= 559 Zeilen bei Lom.), die grössere erste (= 622 Zeilen bei Lom.) fehlt infolge des Verlustes von ca. 5 Foll.

3) Dieselben sind von mir Ende 1884 hier verglichen worden.

4) Dieselbe lautet (in 2 Zeilen): *τόπ[ος] λβ'* [durchstrichen, darüber: *με*] + *ὠριγένης κατὰ κέλσου: ἐν τόμοις η': κτῆμα βησσαρίωνος καρδηνάλεως τοῦ τῶν τόσκλων*: [sic] Darunter die lateinische Version:

locus 32 [durchstrichen, darunter: 45] horigenes contra celsum: liber B[essarionis] Car[dinalis] Tusculani.

5) Dass Notizen von mindestens 2 verschiedenen Händen am Rande stehen, beweist z. B. die Notiz (Buch II, Cap. 25 = Lom. I, p. 179, Z. 21 ff.): *διὰ γὰρ τοῦ θανάτου τοῦ ἰῦ κατηλλάγη ἡ φύσις τῶν ἀνῶν τῷ θῷ*: — (II. m.). Daneben von einer andern (III.) Hand: *Cη οὐ καλῶς οἶμαι ἐξηγηθέν·* Deshalb fehlt auch die erste Notiz in Ven. 46.

anzunehmen geneigt ist, ebenfalls die zweite Hand, aber vielleicht aus etwas späterer Zeit, vorliegt.

Während dieser Codex dem Cardinal Bessarion als viel gebrauchtes Handexemplar gedient zu haben scheint, ist

11. Codex Venetus Marcianus No. 44 [1]) eine viel weniger benutzte, besser erhaltene und schöner geschriebene Handschrift, aber jünger als jene. Sie besteht aus 234 [2]) Papier-Blättern in Fol. (41 cm × 29 cm), von denen Fol. 1—13 den *προσφωνητικός* des Gregorios Th. vollständig bieten. Dann folgen von Fol. 14a—234b (numeriert als 224b) die 8 BB. des Origenes gegen Celsus [3]). Der sehr sorgfältige und geschickte Schreiber, von welchem auch die Philokalienhandschrift Cod. Ven. No. 48 herrührt, hat, dem Schriftcharakter nach zu urteilen, den Codex am Anfang des XV. saec. geschrieben, als Ven. 45 schon vorhanden war. Ven. 44 ist mit Ven. 45 von Bessarion wohl erst in Italien erworben worden, da in beiden Codices dem Besitzer der Titel Cardinal (in Ven. 45: *β. καρδηνάλεως τοῦ τῶν τόσκλων* [4]), in Ven. 44: *β. καρδηνάλεως νικαίας τοῦ σαβίνων*) beigelegt wird. Jedenfalls sind beide Codd. Veneti nach 1439, in welchem Jahr Bessarion den Cardinalshut empfing, dessen Eigentum gewesen. Die Zahl der Varianten und Correcturen im Ven. 44 ist im Vergleich mit Ven. 45 auffällig gering, auch findet sich nur éine grössere Randbemerkung.

Diese beiden Codices Bessarionei erscheinen, im ganzen betrachtet, einander so ähnlich, wie zwei Söhne desselben Vaters. Denn wenn sie auch in vielen Einzelheiten abweichen, so stimmen sie doch an wichtigen Stellen so offenbar überein, dass an ihrem gemeinsamen Ursprung nicht zu zweifeln ist. Die vielen Übereinstimmungen aber durch Abhängigkeit des jüngeren Ven. 44 von dem älteren Ven. 45 erklären zu wollen, ist deswegen un-

1) S. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 475B, 15A. und Zanetti, Gr. D. M. Bibl. p. 29, wo fälschlich ‚membranaceus' statt ‚chartaceus' steht. Auch gehört das Specimen auf Fol. XVI bei Zanetti nicht, wie es dort heisst, zu Ven. 44, sondern zu Ven. 43.

2) Es sind nur 224 infolge der fehlerhaften Wiederholung der Zahlen 130—139 numeriert.

3) Diese sind von mir im Jahre 1885 vollständig hier verglichen worden.

4) Siehe die oben Seite 25 angeführte Bibliotheksnotiz im Ven. 45.

möglich, weil Ven. 44 an zahlreichen Stellen den vollständigen Text bietet, wo Ven. 45 lückenhaft ist. Andererseits sind auch die weniger häufigen Auslassungen des Ven. 44 meist[1]) nicht im Ven. 45 vorhanden[2]). Wenn schon dieses Verhältnis bei sonstigen Übereinstimmungen die Annahme eines gemeinsamen Archetypus nahe legt, so bilden die Abweichungen der beiden Codd. hierfür kein Hindernis, da sich dieselben teils auf Varianten des Originals zurückführen, teils aus Conjekturen und Verbesserungen des Schreibers und Correctors von Ven. 45 erklären lassen. Die Stellen der letzteren Art sind ausserordentlich zahlreich; bei den meisten kann man aber aus der Grösse der Rasur erkennen, und bei den übrigen mit Grund vermuten, dass die getilgte Lesart der I. Hand im Ven. 45 derjenigen des Ven. 44 gleich war. So bietet Cod. Ven. 45 zugleich ein lehrreiches Beispiel dafür, wie Vermutungen eines Correctors, an Stelle der ursprünglichen Lesart eingesetzt, später in die Abschriften übergehen und als hdschr. Lesarten Geltung gewinnen können.

Den positiven Beweis, dass Ven. 44 und 45 gleichsam Kinder desselben Vaters sind, liefert uns eine Reihe von Stellen, an welchen die gleiche fehlerhafte Lesart oder Lücke in den beiden Codd. Veneti sich nur durch Annahme eines gemeinsamen Archetypus erklären lässt. Z. B.

1) Buch V, Cap. 36 (= Lom. II, p. 230, Z. 13) ἄμβων (aber corr. zu ἄμμων) Ven. 44, ἄμβων (übergeschrieben ἄμμων) Ven. 45. Im Archetypus war das μ undeutlich geschrieben und konnte als u (= β) gelesen werden.

2) Buch V, Cap. 56 (= Lom. II, p. 275, Z. 6) ἐνϊστορηκέναι Ven. 44 und 45, aber in letzterem von II. Hand richtig zu ἕνα ἱστορηκέναι corrigiert.

3) Buch VII, Cap. 52 (= Lom. III, p. 82, Z. 12) εἰ ἤτε Ven. 44. 45 (für εἴη τε).

Noch deutlicher tritt das Verwandtschaftsverhältnis zwi-

1) Nur im Buch IV, Cap. 4 (= Lom. II, p. 7, Z. 3 f.) haben beide Veneti die Worte ἢ — ἐπανορθοῖ, welche im Vat. 386 vorhanden sind, des Homoioteleuton wegen ausgelassen.

2) Im I. Buch, das ich daraufhin genauer durchgesehen habe, erscheinen in meiner Collation im Ven. 45: 21 Auslassungen, im Ven. 44: 14. Später werden aber die Auslassungen in Ven. 45 viel häufiger. Der Schreiber des Ven. 44 hat also sorgfältiger copiert, als der des Ven. 45.

schen Ven. 44 und 45 an folgenden Stellen zu Tage, wo Varianten des Archetypus in die beiden Abschriften herübergenommen worden sind. Z. B.

4) Buch IV, Cap. 13 (= Lom. II, p. 17, Z. 9) χωνεῦσον [ων] [I. m.] Ven. 44. 45.

5) Buch IV, Cap. 66 (= Lom. II, p. 101, Z. 16) πρὸς [εἰς] πλῆθος Ven. 44. 45, doch hat Ven. 44 noch genauer die Lesart des Archetypus so wiedergegeben: πλήθη [ο] [I. m.].

6) Buch VII, Cap. 3 (= Lom. III, p. 3, Z. 1) haben beide Veneti für ἐν βραγχίδαις: ἐν βραχι [δ]; natürlich stammt diese Abkürzung aus einem gemeinsamen Archetypus.

Der Vollständigkeit wegen führe ich noch die gemeinsamen Lücken von Ven. 44 und 45 an.

7) Buch III, Cap. 72 (= Lom. I, p. 348, Z. 22) fehlt ὑπὲρ und

8) Buch III, Cap. 73 (= Lom. I, p. 350, Z. 16) fehlt ὁ θεὸς in beiden Veneti.

Einige andere Stellen, an welchen die beiden Veneti mit ihrem Archetypus weniger bieten, als der, dort auf der Philokalia ruhende Text von Delarue-Lommatzsch, kommen hier nicht in Betracht, sondern sind unten in Cap. III in anderem Zusammenhang zu besprechen.

Wo ist nun das Original der zwei Veneti zu suchen? Ist es noch vorhanden, oder muss es aus den zwei Abschriften wiederhergestellt werden? Glücklicherweise sind wir dieser Mühe überhoben, denn der Archetypus von Ven. 44 und 45 ist kein anderer, als Cod. Vat. 386. An den sämtlichen soeben angeführten fehlerhaften Stellen bietet nämlich nur der Vat. 386 die dort jedesmal vorauszusetzende Lesart des gemeinsamen Archetypus.

Ausserdem haben wir einen zwingenden und unwiderleglichen Beweis, wenigstens für die Abstammung des Ven. 45 von Vat. 386, in folgendem Umstand. Der Quaternio ιζ (= Foll. 124—131) des Vat. 386 ist vom Buchbinder derartig falsch eingeheftet worden, dass jetzt, da die Foliierung erst nach dem Einbinden gemacht ist, Foll. 124—127. 128—131 statt: 128—131. 124—127 aufeinander folgen. Da, wo der Quaternio ιζ ursprünglich endigte, d. h. Fol. 127 b unten, steht richtig (wie am Ende der meisten Quaternionen) die Zahlangabe: ιζ. Erst nach der

falschen Heftung, vielleicht bei der Foliierung, ist auch Fol. 131b unten, d. h. am jetzigen falschen Ende des Quaternio, die Zahl ιϛ von II. Hand hinzugefügt worden. Diesen Fehler des Buchbinders hat nun der Schreiber von Ven. 45 übersehen und nach Beendigung des Quaternio ιϛ', dessen letzte Worte im Vat. 386 lauten [1]) .... *παρελεύσονται· θέλομεν γάρ*, mit der Abschrift des 5. statt des 1. Blattes der verkehrt gehefteten Papierlage fortgefahren, nämlich mit den Anfangsworten von Fol. 124a [2]): *δοκέοντες εἶναι λίβυες* .... bis Fol. 127b (nach jetziger Zählung) .... *ἐπὶ τῶν δι' ἡνδήποτε αἰτίαν* [3]), und dann erst die 4 Blätter, welche vor Fol. 124a hätten stehen sollen, d. h. Fol. 128a *ἀκούειν τοῦ εἰπόντος* .... [4]) bis Fol. 131b .... *τὰ πρόσουρα λιβύῃ, αὐτοί τε* [5]) nachgeholt, so dass sich in Ven. 45 an diese Worte die ersten von Fol. 132a *ἀναφερομένων ἐπὶ τὸ θεῖον ὀνομάτων* .... [6]) unmittelbar anschliessen.

Im Vat. 386 hat später ein Corrector (die II. Hand) zu Fol. 124a und Fol. 127b hinzugeschrieben: *ζήτει ἔμπροσθεν μετὰ φύλλα δ'*, ebenso zu Fol. 131b *ζήτει ὄπισθεν πρὸ φύλλων η'*. Diese Notizen waren für jeden verständigen Leser und Abschreiber, so für denjenigen des Ven. 44, ausreichend, um die richtige Reihenfolge wiederherzustellen. Viel schwerfälliger und umständlicher sind dagegen die Zeichen und Bemerkungen, durch welche der Corrector von Ven. 45 auf die richtige Textfolge hingewiesen hat. Auf Fol. 181a hat er Fol. 123b des Archetypus mit dem Worte *παρελεύσονται* beendigt (*θέλομεν γάρ* ist hier ausgelassen und Fol. 186b übergeschrieben) und fährt fort mit den Worten: *δοκέοντες εἶναι λίβυες* . . . (= Fol. 124a statt 128a). Der Corrector, vielleicht Bessarion selbst, hat Fol. 181a dazu die Randnotiz geschrieben: *ζήτει τὸ ἑπόμενον μετὰ ϛ' φύλλ. ὅπου σημεῖον* [dies findet sich Fol. 186b] *τοῦτο ἕπεται τοῖς*

---

1) Buch V, Cap. 22 = Lom. II, p. 204, Z. 14.

2) Nach jetziger falscher Zählung, richtig würde Fol. 128a sein, = Buch V, Cap. 34 (Lom. II, p. 225, Z. 18.).

3) Buch V, Cap. 45 (= Lom. II, p. 249, Z. 12 f.).

4) Buch V, Cap. 22 (= Lom. II, p. 204, Z. 14).

5) Buch V, Cap. 34 (= Lom. II, p. 225, Z. 17 f.).

6) Buch V, Cap. 45 (= Lom. II, p. 249, Z. 13).

μετὰ ιβ΄ φύλλ. ὅπου σημεῖον σ⁻ αὐτοί τὲ [steht Fol. 192b][1]),
(σ⁻ θέλομεν γὰρ
ferner auf Fol. 186b zu αἰτίαν ἀκούειν .... gehörig: τοῦτο ἕπεται τοῖς πρὸ ἓξ φύλλων. νομίζω ὡς τὸ ἑπόμενον ἐστὶ μετὰ πέντε φύλλα, ὅπου σημεῖον, Ψ und unten am Rand:

☾ ἐπὶ τῶν δι' ἥν δήποτε αἰτίαν ἀναφερομένων ἐπὶ τὸ
αι'
θεῖον ὀνομάτων ζη μετὰ φύλλα ϛ΄, ὅπου σημεῖον ☾

Dann steht noch am Rand von Fol. 192b im Ven. 45:
αι'
ζη τὸ ἑπόμενον πρὸ ιβ΄ φύλλων [d. h. auf Fol. 181a des Ven. 45] ὅπου σημεῖον σ⁻ δοκέοντες εἶναι Ψ und unten am Rand:

☾ πρὸ φύλλων ἓξ τὸ ἡγούμενον ὅπου σημεῖον ☾ ἐπὶ τῶν δι' ἥνδήποτε αἰτίαν ἀναφερομένων ἐπὶ τὸ θεῖον; endlich Fol.
(θέλομεν γὰρ
186b im Ven. 45: αἰτίαν ἀκούειν τοῦ (diese Worte hat Leid. in einer Linie).

Man sieht sofort, dass alle diese Notizen im Ven. 45 unabhängig von den inhaltlich gleichen des Vat. 386 (s. oben S. 29) und nachträglich von II. Hand, von einem Corrector hinzugefügt worden sind, welcher die Textesverwirrung und die Ursache derselben erkannt hatte. Der Corrector des Vat. 386 (II. Hand) ist also jünger als der Schreiber des Ven. 45, aber älter als derjenige des Ven. 44 anzusetzen, da dieser mit Hilfe jener Hinweise im Vat. 386 die Textesverwirrung vermieden hat.

Nun könnte man aus folgenden sechs Stellen zu schliessen geneigt sein, Ven. 44 sei trotz dem Gesagten früher als Ven. 45 entstanden.

1) Buch III, Cap. 10 (= Lom. I, p. 264, Z. 1)
πρὸς τὸ, ... ἐθελῆσαι Ven. 45,
πρὸς τὸ, μὴ ἂν ἐθελῆσαι Ven. 44.

2) Buch IV, Cap. 91 (= Lom. II, p. 148, Z. 5)
λα .. ἐέργων Ven. 45,
λάοναι ἐέργων Ven. 44.

3) Buch VII, Cap. 45 (= Lom. III, p. 72, Z. 15)
καὶ μ ..... αὐτὸς Ven. 45,
καὶ μὴ αὐτὸς Ven. 44.

1) Ven. 46 und Vat. 387 haben nach diesen Angaben die richtige Abfolge des Textes hergestellt, dagegen hat Leid. die falsche Reihenfolge der Textstücke mit fast denselben Notizen mechanisch übernommen. Nur die erste Notiz auf Fol. 186b des Ven. 45 ist im Leid. weggelassen. S. oben Seite 15.

4) Buch VIII, Cap. 2 (= Lom. III, p. 113, Z. 4 f.)
πλείονας τῶν . . . . . θεραπεύειν Ven. 45,
πλείονας τῶ|| ἐν τι|||τῶν τοῦ μεγάλου θεραπεύειν Ven. 44.

5) Buch VIII, Cap. 62 (= Lom. III, p. 202, Z. 5)
ποιεῖν. . . . . λόγος Ven. 45,
ποιεῖν ου. ερει. λόγος Ven. 44.

6) Buch VIII, Cap. 71 (= Lom. III, p. 216, Z. 9 f.)
σωφροσύνησ . . . . καὶ Ven. 45,
σωφρονήσασα [νήσασα in ras.] καὶ Ven. 44.

Indessen ist hier anzunehmen, dass der Schreiber von Ven. 45 es vorzog, fehlerhafte oder undeutlich geschriebene Buchstaben und Worte der Vorlage auszulassen, während der sorgfältigere Schreiber des Ven. 44 auch Unverstandenes genau copiert hat. Denn den spätern Ursprung von Ven. 44 beweisen einmal schlagend folgende zwei Stellen, welche für den Schreiber des Ven. 45 im Archetypus noch lesbar, für denjenigen des Ven. 44 aber schon lückenhaft waren, nämlich:

1) Buch V, Cap. 7 (= Lom. II, p. 176, Z. 17)
εἰδῶσιν Ven. 45,
. . . . ῶσιν Ven. 44,[1]) und

2) Buch V, Cap. 10 (= Lom. II, p. 180, Z. 24)
αἰῶνας καὶ ἔτι ὅθεν Ven. 45,
αἰῶνας . . . . . . ὅθεν Ven. 44.

Da, wo Ven. 44 eine Lücke angedeutet hat, befindet sich jetzt im Vat. 386 (Fol. 118ᵃ und Fol. 119ᵃ [2])) je ein Loch, welches, wie es scheint, durch Feuer, nach der Abschrift des Ven. 45 und vor derjenigen des Ven. 44 entstanden ist. Damit haben wir zugleich einen unwiderleglichen Beweis dafür, dass als Original des Ven. 44 ebenso wie des Ven. 45 der Codex Vat. 386 angesehen werden muss.

Ein nicht minder sicherer Beweis liegt zweitens in dem Fehlen der Pantherastellen im Ven. 44. Im Vat. 386 sind nämlich jetzt folgende Worte:

---

1) Hier las schon Persona ἰῶσιν, denn er übersetzt ,patiantur admittere'; im Vat. 386 steht nämlich: ЄΟῶσϊν. Also ist dies Loch jedenfalls vor 1481 vorhanden gewesen.

2) Auf Fol. 118ᵇ und 119ᵇ sind durch das Loch nur wenige und leicht zu ergänzende Buchstaben vernichtet worden.

1) Buch I, Cap. 32 (= Lom. I, p. 65, Z. 20 f.)
καὶ τίκτουσα ἀπό τινος στρατιώτου Πανθήρα τοὔνομα
2) Ebenda (= Lom. I, p. 66, Z. 1)
καὶ τοῦ Πανθήρα
3) Buch I, Cap. 69 (= Lom. I, p. 130, Z. 1—3)
καὶ πιστεύει αὐτὸν ὑπό τινος Πανθήρα φθείραντος τὴν παρθένον ἐσπάρθαι·

wohl von einem Leser, der an dem Inhalt Anstoss nahm, aus frommem Eifer völlig ausgekratzt worden[1]). Dass die oben angeführten Worte früher an Stelle der Rasuren gestanden haben, beweist nicht nur ihr Vorhandensein im Ven. 45, sondern auch der Umfang der drei Rasuren. Da nun jene drei Stellen im Ven. 44, und zwar ohne Angabe einer Lücke fehlen, so vermute ich, dass der Schreiber von Ven. 44 selbst jene anstössigen Worte, um sie nicht abschreiben zu müssen, vernichtet hat. Ebenso scheint er bei folgender Randbemerkung[2]) des Vat. 386 (Fol. 111a = Buch IV, cap. 83, Lom. II, p. 130, Z. 11 f.) verfahren zu sein:

Cη′ ὅτι διαβάλλεται ὁ ...... ὡριγένης ὡς κἀν τοῖς ἄλλοις καὶ εἰς τὴν μετεμψύχωσιν,

denn Ven. 45 weist an Stelle der Rasur *θειότατος* auf, ein Beiwort, welches jener rechtgläubige Abschreiber nicht nur nicht aufgenommen, sondern sogar im Original tilgen zu müssen geglaubt hat. Im übrigen ist derselbe seiner Vorlage auch hinsichtlich der Bücher-Über- und Unterschriften gefolgt. Während die Rubra im Ven. 45 fehlen, stehen dieselben im Ven. 44 fast genau so, wie im Vat. 386; vor allem die wichtige Notiz zwischen Buch I und II[3]), welche nun geeignet ist, den Lesarten des Vat. 386 ganz besonderes Gewicht zu verleihen, nämlich: *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους. τόμος α̅:* ∽ [4]).

1) Persona kennt in seiner a. 1481 erschienenen lat. Übersetzung diese Stellen nicht; ihre Entfernung muss also vor 1481 stattgefunden haben.

2) Da dieselbe von II. Hand im Ven. 45 durchgestrichen ist, hat sie der Schreiber von Ven. 46 (und Jol.) weggelassen, der Schreiber des Palatino-Vatic. 309 (= des Hoeschelschen Palatinus, s. Lom. II, p. 130, Note 11) dagegen aus Ven. 44 übernommen.

3) S. oben Seite 19.

4) So hat natürlich der wirkliche Titel der Schrift des Origenes gelautet.

μετεβλήθη καὶ ἀντεβλήθη ἐξ ἀντιγράφων τῶν αὐτοῦ ὠριγένους βιβλίων: ~ [rot, von I. Hand]. Ebenso haben beide Codices nach dem II. Buch: πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, τόμος β̄: ~, nach dem III. Buch: τόμος Γ̄, nach dem IV. Buch: τέλος τοῦ δ' τόμου [nur hat Ven. 44 τετάρτου für δ'], nach dem V. Buch: πρὸς τὸν ἐ. κ. ἀ. λ. τόμος ε', nach dem VI. Buch: τέλος τοῦ ἕκτου τόμου, endlich nach dem VII. Buch: τέλος τοῦ ζ' τόμου.

Gegen meinen Nachweis dürfte sich schwerlich ein Einwand erheben lassen, um so weniger, als an einer grossen Zahl von Stellen — wie die Vergleichung des Vat. 386 ergeben hat — die Abhängigkeit des Ven. 44 von Vat. 386 offenbar ist. Demnach müssen wir sowohl Ven. 45 als auch Ven. 44 nebst ihren Abschriften aus dem kritischen Apparat streichen [1]) und dafür einsetzen:

12. den **Codex Vaticanus No. 386.** Von demselben giebt mir Herr Professor Mau in Rom folgende Beschreibung [2]): ‚Cod. Vat. 386 bombycin. saec. XIII—XIV, hoch M. 0,305, breit 0,215, eingebunden in rotes Leder, hinten auf dem Einband ein Wappen, 33 Zeilen auf der Seite.

Fol. 1a Rubr.: [illegible] γίου γρηγ^ου τοῦ θαυματουργοῦ εἰς ὠριγένην προσφωνητικὸς ὃν εἶπεν ἐν καισαρείᾳ παλαι^σιν μετὰ τὴν παρ' αὐτῷ πολυετῆ ἄσκησιν, μέλλων ἀπαλλάττεσθαι ἐπὶ τὴν πατρίδα. (in mg. atram. θεοδώρου τοῦ σοφιανοῦ) [3]). Anfang:

1) Nur für das fehlende Fol. 41 des Vat. (an dessen Stelle sich jetzt ein leeres Blatt mit einem Wasserzeichen befindet, welches einen Herdkessel darstellt und von Briquet a. a. O. nicht erwähnt wird) sind die Lesarten der beiden Codd. Ven. heranzuziehen. Sonst haben manche Varianten derselben nur als Conjekturen einigen Wert.

2) Meine eigenen Beobachtungen füge ich in Klammern [—] bei.

3) Über diesen Besitzer des Vat. 386 vgl. Fabric. Harl. bibl. gr. vol. XI, p. 382 No. 54 (unter den Schriften des Gennadios), wo angeführt wird: Ἐπιτάφιος τῷ μακαρίῳ Θεοδώρῳ τῷ Σοφιανῷ ἐν τῇ ἱερᾷ μονῇ Βατοπεδίου ταφέντι, ὃν εἶπεν ἐξ ὑπογυίου ὁ θεῖος αὐτοῦ Γεννάδιος μοναχὸς ἐν τῷ ταφίῳ σεπτῷ κη, ‚ϛϡξε' ἔτους' [= p. Chr. 1457]. Theodoros Sophianos scheint, da sein Oheim Gennadios die Leichenrede gehalten hat, jung gestorben zu sein. Noch vor seinem Tode aber ist wohl Vat. 386 durch Kauf in den Besitz des Papstes Nicolaus übergegangen (S. unten.)

|||||| τί χρῆμα ἡ σιωπὴ τῶν τε ἄλλων πολλοῖς πολλάκις .... bis Fol. 12a .... καὶ τοῦτό γε μάλιστα πάντων μόνον ἡμᾶς παραμυθήσεται. Fol. 12b weiss. Fol. 13a [oben Ornamentleiste, rot, dann] ᾱ κατὰ κέλσου: ∾ (adscr. m. recentior ὠριγένης ὁ λαμπρὸς) Anfang: Ὁ μέν σὴρ καὶ κό ἡμῶν .... bis Fol. 216b (letztes Blatt) .... τούτῳ ἀφιλονείκως ὡς καλῶς εἰρημένῳ μαρτυρήσωμεν. τέλος τοῦ Η̄ τόμου.

[Dann sofort, ohne Zwischenraum, von einer III., jüngern Hand, welche vorher einige Randnoten geschrieben hat, in dicker plumper Schrift ein Stück aus Galen [1]); Ueberschrift: [περ]ὶ τῶν κατ' εἶδος ἁπλῶν Γαληνοῦ: → Anfang: Ἀβρότονον θερμόν ἐστι καὶ ξηρὸν τὴν δύναμιν ... bis letzte Zeile von Fol. 216b ... ξηραίνει δὲ καὶ λεπτύνει καὶ διαφορεῖ· καὶ γὰρ ἀλωπεκίας δασύνει· καὶ χοιράδας καὶ ἀποστήματ[α] δῖαφ|, also mitten im Wort abgebrochen.

Der Codex ist trotz vieler Benutzung [2]) im ganzen gut erhalten. Freilich ist das Bombycinpapier oft recht weich und mürbe geworden. In Folge davon scheinen die Blätter, besonders an den Rändern, beim Gebrauch teilweise beschädigt zu sein. Derselbe Buchbinder, welcher den Quaternio ιζ' verkehrt eingeheftet hat (s. oben), dürfte wohl auch die schadhaften Stellen ausgebessert und lose liegende Blätter durch Falze befestigt haben — freilich oft so ungeschickt [3]), dass ein Teil der Schrift verklebt worden ist. An den Rändern des Codex befinden sich Wasserflecke, und die Foll. 117. 118. 119 haben jetzt in der Mitte ein wohl durch Feuer entstandenes kleineres Loch [4]), Fol. 194 dagegen zeigt ein längliches, wahrscheinlich ebenfalls eingebranntes grösseres Loch. Fol. 197 ist durch einen Schnitt in zwei Teile geteilt, Fol. 188 teilweise von Würmern zerfressen und Fol. 186b mit Tinte befleckt. Fol. 101 ist völlig leer, es fehlt aber nichts im Text, während Fol. 41 verloren

1) Vgl. die edit. Asulana a. 1525 in Fol., vol. II, περὶ τῆς τῶν ἁπλῶν φαρμάκων δυνάμεως Buch VI über das ἀβρότονον κεκαυμένον, und die Galen-Ausgabe von C. G. Kühn, vol. XI, Lipsiae 1826, p. 799 Z. 10 ff. und p. 806.

2) Worauf u. a. Spuren von Fingernägeln am Rande hindeuten.

3) Besonders bei Fol. 210a und 211; auf Fol. 37b sind die Randnoten z. T. verdeckt.

4) welches, wie wir oben gezeigt haben, schon vor 1481 vorhanden war.

gegangen[1]) und durch ein leeres Blatt ersetzt worden ist. Endlich sind — wahrscheinlich erst nachdem die beiden Codd. Veneti abgeschrieben waren — zwischen Fol 214 und 216 fälschlich die mit 211 und 215 bezeichneten Blätter eingeklebt worden. Fol. 211 ist nämlich vor 212 und Fol. 215 vor 204 einzureihen[2]).]

Die Quaternionen sind teilweise numeriert, so steht Fol. 51^b unten (Ende des Quat.): ζ̄, Fol. 59^b unten: η', Fol. 67^b unten: ϑ' Fol. 75^b unten: ι' u. s. w., endlich Fol. 211^b unten: κζ'. [Aus der Gesamtzahl der Lagen = 27 müsste sich bis Fol. 211^b eine Gesamtzahl von 216 Blättern ergeben, oder, da mit Fol. 51^b der 7. Quaternio zu Ende ist, so sollte man bis dahin 56 und nicht 51 Blätter erwarten. Demnach fehlen 5 Foll., sei es, dass sie vor Fol. 1^a ausgefallen, oder zwischen Fol. 1—51 herausgeschnitten worden sind.

Die Tinte ist teils verblasst und gelbbraun geworden, teils, vor allem gegen die Mitte, schwarz und gut lesbar geblieben; auf Fol. 170^b sind viele Buchstaben durch Reibung abgebröckelt. Die Verschiedenheit der Tinte erklärt sich zum grossen Teil daraus, dass die Handschrift von 2 Schreibern geschrieben ist, nämlich Fol. 13—141^a und Fol. 215^a med. bis 216^b von dem I., das übrige von dem II. (gleichzeitigen) Schreiber. Der I. schreibt eine feinere, kleinere und zierlichere Hand als der II., dessen Schrift oft recht dick und plump aussieht. Auch verschnörkelt der I. im Gegensatz zu dem II. Schreiber die Buchstaben der letzten Zeile nach unten und lässt, anfangs häufiger, später seltener, Gedankenlücken im Text, während der II. die Seiten fast ohne Unterbrechung schreibt.

Beide Schreiber scheinen abwechselnd das Geschriebene corrigiert zu haben, doch so, dass der I. Schreiber hierbei das meiste gethan hat. Bei dieser, während des Abschreibens und offenbar nach dem Original vorgenommenen Revision sind nun

1) Fol. 41 war noch Anfang des XV. saec., als Ven. 44 abgeschrieben wurde, vorhanden. Auch dem Persona hat es noch vorgelegen, es ist also erst nach 1481 verloren gegangen.

2) Fol. 215 war wohl beim Numerieren übergangen worden. Das lose gewordene Blatt konnte um so leichter die Nummer 215 erhalten und vor 216 eingefügt werden, da bei der Numerierung die Zahl 215 ausgelassen worden war. Demnach ist die Gesamtzahl der Blätter mit 216 richtig angegeben, wenn man das leere Fol. 101 mitrechnet.

nicht nur sämtliche kleineren und grösseren Auslassungen auf dem Rand nachgetragen, sondern auch Schreibfehler im Text verbessert worden, so dass man behaupten darf, an dem Cod. Vat. 386 ein ziemlich getreues Abbild von dessen Archetypus zu besitzen. Von dieser I. Hand der beiden Schreiber ist eine II., wohl dem XIV.—XV. saec. angehörende [1]) Hand zu unterscheiden, welche mit blasser Tinte plump und eilig Bemerkungen auf den Rand gesetzt hat (z. B. das unten Seite 41 f. erwähnte Scholion). Endlich findet sich eine III. noch jüngere Hand (XV. saec.), welche in ausserordentlich feinen Zügen Vermutungen zu Textstellen anfügt. Die Schriftcharaktere gleichen ganz auffällig denjenigen im Ven. 45, welche wir vermutungsweise dem Cardinal Bessarion zugewiesen haben; vielleicht hat also Bessarion den Archetypus seiner drei Codd. in Händen gehabt. Endlich findet sich gelegentlich mit blasser Tinte und feinen Schriftzügen *ζήτει* am Rand; ob von I. oder II. Hand, ist ungewiss.

Auf jeder Seite stehen 33 gezogene Linien, von denen die Buchstaben nach unten herab hängen, doch so, dass manche von der Linie noch durchschnitten werden. Die Schriftzüge weisen den Codex der Mitte des XIII. saec. zu, denn sie stimmen am meisten mit der Columne a. 1255 auf Taf. 9 in Gardthausens Gr. Pal. überein. Die Interpunktion besteht aus Komma, Kolon und Punkt. Das Iota subscriptum (z. B. ῃ) ist selten, häufiger zeigt sich das Iota inscriptum (meist in *ω*) und adscriptum (z. B. neben *η*). Iotacismus kommt gelegentlich vor, z. B. *βεβῖλους χερνίτιδος ζίνωνι*. Im ganzen sind wenig Abkürzungen, und diese meist nur am Ende der Zeile angewendet.]

Dieser Codex, von welchem alle bisher erwähnten Handschriften direkt oder indirekt abstammen, ist derselbe, nach welchem a. 1481 Christophorus Persona, der bekannte dritte Bibliothekar der Vatikanischen Bibliothek, die erste lateinische Übersetzung der 8 BB. des Origenes gegen Celsus herausgegeben hat [2]). Dies beweist der (von Delarue in seiner praefatio wieder

1) Dass die von der II. Hand geschriebenen Randnoten älter sind, als Ven. 44, beweist u. a. die Randnote Buch IV, Cap. 22 (= Lom. II, p. 32, Z. 22) *γρ' γύπες* [zu *γρύπες*], welche genau so in Ven. 44 wiederkehrt.

2) Von diesem jetzt sehr seltenen Buche habe ich das Göttinger Univ.-Bibl.-Exemplar hier benutzen können. Persona's Übersetzung ist fast unverändert von Merlin übernommen, später sind beide durch die Über-

abgedruckte) der Ausgabe vorausgeschickte Brief des Theodorus von Gaza. Wichtig ist daraus folgende Stelle: ‚ut in spem —— venerim: posse te et Origenem adversus Celsum traducere: Quem librū: quia elegātissimus est: et in fidei xp̄ianae defensionē conscriptus: Nicolaus pōtifex: etsi de se erat novorum operū: et graecorum p̄cipue cupiētissimus: meo hortatu Constantinopolim misit q̄ ad se coemptū deferret: delatumque mox mihi ostēdit: dixitque velle se ei quidvis premii polliceri: qui latinū hūc faceret. Et sane ipse id opus aggressus essem ac lubens: nisi me tūc alia gravis traductio p̄occupasset. Restat igit̄ adhuc liber iste in pōtificis bibliotheca intactus: et ut arbitror tibi servatus‘ — (es folgt noch die Aufforderung, das Werk zu übersetzen, wenn auch nicht so grosse Belohnung wie durch Papst Nicolaus in Aussicht stünde).

Dieser Brief ist also nach 1455 († des Nicolaus V.) und vor 1478 († des Theodorus von Gaza) geschrieben. Der erwähnte Codex ist natürlich Vat. 386, dessen byzantinischer Ursprung durch den Brief aufs beste bezeugt wird. Wann ist aber der Codex durch den Abgesandten des Papstes Nicolaus nach Rom gebracht worden? Wahrscheinlich in den Jahren 1450—1455, denn Theodorus von Gaza wurde 1450 von Nicolaus nach Rom berufen [1]). Ist diese Zeitbestimmung richtig, so folgt, dass die beiden Codd. Veneti 44 und 45 bereits in Konstantinopel von dem, noch im Besitz des Theodoros Sophianos befindlichen Vat. 386 abgeschrieben und später nach Italien und in den Besitz des Bessarion gelangt sind. Der Vat. 386 konnte aber in Konstantinopel leicht entbehrt werden, wenn ausser den Codd. Veneti noch andere Abschriften vorhanden waren, welche die entstandene Lücke der Bibliothek ausfüllten.

Von solchen Abschriften fehlt uns freilich jede Spur. Im Abendland scheint dann der Cod. Vat. 386 keinem Abschreiber

setzung des Gelenius verdrängt worden, welcher nach dem Codex Reg. Par. 945 übersetzt hat (vgl. Delarue zu B. V, Cap. 8, tom. I, p. 583, Note a). Allerdings ist Persona nicht genau verfahren und hat sich mancher Härten im Ausdruck schuldig gemacht, Schwieriges weggelassen u. s. w.; aber seine Übersetzung hat doch insofern Wert, als sie sich auf den Archetypus derjenigen Codd. gründet, welche für Hoeschel und Delarue allein oder in hohem Grade massgebend gewesen sind.

1) S. G. Voigt, Wiederbelebung des klass. Alterth. u. s. w. II², p. 145 f.

als Vorlage gedient zu haben[1]; wie immer, so sind auch hier die Abschriften des Vat. 386 diesem selbst, der vielleicht auch zu wenig zugänglich war, von den Schreibern vorgezogen worden. Nur eine einzige Handschrift könnte man geneigt sein, direkt von dem Vat. 386 abzuleiten, ich meine den

13. Codex Oxoniensis Bodleianus Auct. E 1. 7 (olim 2275)[2] ‚chartaceus, ex charta laevigata, in folio, ff. 313, saec. XV.' Von demselben haben mir die Herren Dr. Gundermann und D. S. Margoliouth gütigst folgende Nachrichten gegeben:

‚Die Hs., 343 mm. × 245 mm. gross, hat 29 Zeilen auf der Seite und breite Ränder[3], die Blätter sind nicht numeriert. Sie ist in der zweiten Hälfte des XV. saec. von éinem Schreiber gut geschrieben. Verschiedene nicht sehr zahlreiche, aber saubere Correcturen einer zweiten gleichzeitigen Hand finden sich am Rand und im Text, selten hier Rasuren. Die zweite Hand giebt auch Varianten, z. B. Anfang des II. Buches[4] *ἐκάθηρε* am Rand zu dem *ἐκαθάρισε* des Textes, später[5] *σαφη-* zu *σωφρονιζόμεθα*. Die Initialen der Bücher sind mit braunroter Farbe gemalt, ebenso das Band über dem Anfange jedes Buches, aber ziemlich kunstlos. Ein Wappen ist nicht vorhanden. Überschrift: *ὠριγένους κατὰ κέλσου*: ∾ *ἐν τόμοις* η̄. Fol. 1. Anfang: *Ὁ μὲν σῆρ καὶ* χ̄ς̄ *ἡμῶν* . . . . bis Ende . . . . *μαρτυρήσωμεν*: ∾ Auf dem letzten Blatte steht, von einer Hand aus dem Ende des XV. saec. „Constitit pro descriptione et collatione fl[6] 23 1/4." Sonst keine Notiz weiter.'

Dieser Codex stimmt nun an einigen von den für mich nachgesehenen Stellen mit Cod. Ven. 44, an andern aber mit Cod.

1) Vielleicht stammen die beiden, am Ende dieses I. Cap. erwähnten Bruchstücke in den Codd. Ottoboniano-Vatic. No. 35 und No. 75 vom Vat. 386 ab; s. unten.

2) Bernardus a. a. O. p. 118a: ‚classis sexta E 2 2275. 1. Origenis contra Celsum libri 8 Graece'. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 656 A. Coxe, catal. codd. mss. bibl. Bodl. pars I, p. 631 unter ‚Codices miscellanei' No. 21. Bei Delarue-Lommatzsch ist der Codex ‚Anglicanus primus' genannt.

3) In diesem Punkte würde sie dem Cod. Vat. 387 ähnlich sein.

4) Buch II, Cap. 2 (= Lom. I, p. 138, Z. 9 f.).

5) Buch II, Cap. 6 (= Lom. I, p. 143, Z. 4).

6) Soll wohl fl[orinis] = Goldgulden heissen.

Ven. 45 überein. Die Folgerung liegt nahe, dass er von dem Archetypus der beiden Veneti, dem Vat. 386 abzuleiten sei. Dies ist jedoch deshalb unmöglich, weil der Cod. Bodl. an folgenden Stellen Lücken und Lesarten aufweist, welche dem Vat. 386 völlig fremd und nur dem Ven. 45 eigentümlich sind.

1. Buch VII, Cap. 29 (= Lom. III, p. 46, Z. 7 f.) haben Cod. Ven. 45 und Bodl. genau dieselbe Lücke zwischen *γῆν* (Z. 7) und *καὶ κατασκηνώσουσιν* (Z. 8). Im Cod. Ven. 44 ist die Auslassung zwar grösser (Z. 5—8 *καὶ* — *γῆν* sind ausgelassen), aber sämtliche Worte sind am Rand von I. Hand, offenbar nach der Vorlage (Vat. 386), welche die Stelle vollständig bietet, nachgetragen. Sollte diese Stelle als Bibelcitat nicht für beweisend angesehen werden, so ist die Übereinstimmung zwischen Ven. 45 und Bodl.

2. Buch VII, Cap. 6 (= Lom. III, p. 8, Z. 18 f.) um so augenscheinlicher. Denn hier hat der Schreiber des Bodl. die nur Ven. 45 und seinen Abschriften eigentümliche fehlerhafte Wiederholung der Worte: *κατόρθωσιν τῶν ἀνῶν*[1]) ahnungslos übernommen. Endlich findet sich

3. Buch VIII, Cap. 62 (= Lom. III, p. 202, Z. 5) im Bodl. dieselbe Lücke wie im Ven. 45 (freilich dort ohne spatium) zwischen *ποιεῖν* und *λόγος*, während im Vat. 386 *ουκέρεῖ* und im Ven. 44 *ου . ερει·* zwischen den beiden Worten steht. Sollte der Schreiber des Bodl. so ungenau und flüchtig verfahren sein, dass er zwar das ihm (wie dem Schreiber des Ven. 45) unverständliche *ουκέρεῖ* ausgelassen, aber die Auslassung nicht durch ein spatium angedeutet hätte? Wie viel leichter konnte er aber den leeren Raum im Ven. 45, da er dessen Bedeutung nicht begriff, in der Abschrift übergehen!

Wir schliessen aus den angeführten drei Stellen, dass dem Schreiber des Bodl. für die Bücher VII und VIII der Cod. Ven. 45 vorgelegen haben muss. Dagegen stimmen die mir mitgeteilten Lesarten des Bodl. aus den BB. I—IV auffällig mit Ven. 44 überein. Es sind folgende.

1. fehlen die drei Pantherastellen[2])

---

1) S. oben Seite 6.

2) S. oben Seite 32. Die Note Delarue's über diese Stellen in den 3 Anglicani (I, p. 350, Anm. a.) ist durchaus unrichtig.

a) *καὶ τίκτουσα — τοὔνομα*
b) *τοῦ πανθῆρα καὶ*
c) *καὶ πιστεύει — ἐσπάρθαι*

im Bodl. ebenso wie im Ven. 44, doch sind b) und c) am Rand von einer zweiten, gleichzeitigen Hand ergänzt. Dem Corrector lag also ein zweiter Codex vor, welcher jene Stellen unversehrt enthielt. Dies kann nur Ven. 45 gewesen sein[1]); aus Flüchtigkeit ist bei der Vergleichung die erste Stelle übersehen und nicht nachgetragen worden.

2. steht im Bodl. zwischen B. I und II genau dasselbe Rubrum wie im Ven. 44 [2]), nur dass die II. Hand im Bodl. (nach Ven. 45) *τόμος δεύτερος* hinzugefügt hat.

3. Das II. Buch beginnt im Bodl. wie im Ven. 44 mit ‚*ἐν*‘, allerdings hat dies die II. Hand nach Ven. 45 verbessert zu ‚*ἐπὶ*‘.

4. Buch I, Cap. 32 (= Lom. I, p. 65, Z. 19) hat Bodl. *κύουσα* (was von II. Hand am Rand von Vat. 386, Ven. 44 und 45 steht) im Text, dann aber *ὑπὸ* wie Ven. 44, wofür Vat. 386 und Ven. 45 *ἀπὸ* lesen. Endlich

5. Buch IV, Cap. 17 (= Lom. II, p. 22, Z. 5 f.) stimmt Bodl. mit Ven. 44 in der Lesart: *οὐκ ἂν οὕτως διέσυρε τὸν* [*τὸν* in ras.] *ἀθάνατον εἰς θνητὸν* (ohne Randnote) überein, während im Ven. 45 hier der Text in Verwirrung geraten ist [3]) und kaum die Vorlage des Bodl. gewesen sein kann.

Demnach hat der Schreiber des Bodl. für die Bücher I—IV den Cod. Ven. 44 benutzt. Diese aus Ven. 44 abgeschriebenen Bücher sind aber, wie die oben unter No. 1 und 3 angeführten Correcturen zeigen [4]), mit Ven. 45 verglichen und nach diesem corrigiert worden. Ebenso hat wohl auch der aus Ven. 45 stammende II. Teil des Codex an einigen Stellen durch Vergleichung mit Ven. 44 eine Verbesserung erfahren.

Bei der geringen Zahl der mir bekannten Lesarten des Bodl. halte ich es, um meine Behauptung ausführlicher zu begründen,

---

1) Im Vat. 386 waren ja die Pantherastellen in der II. Hälfte des XV. saec. bereits getilgt, s. oben S. 32 Anm. 1.

2) S. oben Seite 32 f.

3) S. oben Seite 7 f.

4) Auch die oben angeführten Varianten (*σαφη-* zu *σωφρονιζόμεθα* und *ἐκάθηρε* zu *ἐκαθάρισε*) sind Varianten des Ven. 45 und durch den Corrector von diesem übernommen.

diesmal für angebracht, auch die Bemerkungen von Delarue über Lesarten des ‚Codex Anglicanus primus‘ heranzuziehen, ohne jedoch zu vergessen, wie wenig zuverlässig im grossen ganzen jene Angaben sind. Dieselben liefern uns folgendes, allerdings nur mit Vorsicht aufzunehmendes Resultat:

Anglic. I	= Ven. 44:	I.	Buch	22 Stellen,
		II.	„	9 „
		III.	„	4 „
		IV.	„	4 „
		V.	„	2 „
		VI—VIII.	„	0 „
Anglic. I	= Ven. 45:	I.	Buch	1 Stelle,
		II.	„	1 „
		III.	„	1 „
		IV.	„	0 „
		V.	„	1 „
		VI.	„	9 Stellen,
		VII.	„	2 „
		VIII.	„	4 „

Wenn man nun auch das unkritische Verfahren Delarue's und die Ungleichmässigkeit im Citieren der Varianten in Rechnung zieht, so muss man doch bedenken, dass diese Fehler in allen 8 BB. hervortreten und das Resultat im ganzen zwar unsicher, aber in Bezug auf das Verhältnis der einzelnen Bücher zu einander doch annehmbar erscheinen lassen. Ich vermute deshalb, dass der Schreiber des Bodl. für B. I—V den Ven. 44 und für B. VI—VIII den Ven. 45 als Vorlage benutzt hat.

Unsere Beweisführung, dass Cod. Bodl. von Ven. 44 und 45 abstammt, dürfte wohl sicher und überzeugend genug sein. Nur ein Umstand lässt uns nicht zu völliger Gewissheit gelangen. Zu Buch V, Cap. 12 (= Lom. II, p. 186, Z. 10 f. vgl. Note 1) macht Delarue (I, p. 587, Anm. a) folgende Bemerkung: — — — ‚voce *διάκονον* offensum fuisse posteriorum Christianorum vulgus indicat scholion quod in margine libb. editorum et codicis Anglicani primi legitur: *μὴ λέγε διάκονον· ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς λόγος αὐθέντης* [*αὐ* Vat.] *τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, ἀλλ' οὐ διάκονος. ἡ γὰρ σημασία αὕτη* [*αὐτὴ* Vat.] *τάξις δουλική, ἀλλ' οὐκ αὐθεντική.*‘ Dieses Scholion steht, abgesehen von den angemerkten geringen

Abweichungen, genau so nur[1]) im Vat. 386 Fol. 120a. Zwei Fälle sind möglich. Entweder liegt ein Fehler bei Delarue vor, und es muss statt ‚Anglicanus' ‚Vaticanus' heissen; oder das Scholion steht wirklich im Cod. Bodl. In diesem Fall bleibt nur die Annahme übrig, dass der Schreiber oder Corrector desselben nachträglich auch den Cod. Vat. 386 eingesehen und aus ihm die Randnote entnommen hat. In ähnlicher Weise lässt sich auch das Vorhandensein des Scholions in Hoeschels Ausgabe (p. 246 am Rand, von da hat es Spencer in seine Ausgabe, p. 239, übernommen) erklären. Der Schreiber des Aug. oder ein Bekannter Hoeschels hat wohl das Scholion aus dem Vat. 386 (oder aus dem Cod. Bodl.?) nachträglich abgeschrieben, und Hoeschel hat es an den Rand seiner Ausgabe gesetzt.

Um endlich die Entstehungszeit des Cod. Bodl. etwas genauer zu bestimmen, müssen wir uns erinnern, dass die 48 von Bessarion der Republik Venedig vermachten Handschriftenkisten erst a. 1469 in Venedig angelangt, und die Codices einer beschränkten Benutzung zugänglich gemacht worden sind[2]). Da auch die Schriftzüge des Codex auf das Ende des XV. saec. deuten, so ist der Codex Bodl. wohl in der Zeit zwischen 1469 und 1500 entstanden.

Eine weit selbständigere Stellung als alle bisher besprochenen direkten oder indirekten Abschriften des Vat. 386 nehmen diesem gegenüber die zwei Pariser Handschriften No. 945 und Suppl. Grec No. 616 nebst dem Cod. Basil. ein, welche wir unter dem Namen der zweiten Handschriftenfamilie zusammenfassen

---

1) Der Schreiber (oder Corrector?) des Ven. 44 hat dieses Scholion und ein ähnliches, welches auf Fol. 121b des Vat. 386 steht, übergangen. An die Stelle des ersteren hat er folgende Randbemerkung gesetzt, welche im Vat. 386 viel später, auf Fol. 126a steht und zu Buch V, Cap. 39 (= Lom. II, p. 241, Z. 3 ff.) gehört. Sie lautet im Vat.: *αἶ αἶ* [*αἴ αἴ* Ven.] *τῆς σῆς* [*σῆς σῆς* Ven.] *σοφίας. οἰόμενος γὰρ ἑτέρω ἀνασκευάζειν, αὐτὸς τῆς αὐτοαληθείας ἐκπέπτωκ[ας]· ἐν οἷς γὰρ τῶ κελσίω* [*κέλσω* Ven.] *ἀντίκεισε* [*-κεισαι* Ven.] *δία τὴν πολλυθεΐαν* [*πολυ-* Ven.], *ἴσχυρός* [*ἰσχύρῶς* Ven.] *ἐν αὐτῇ κεκράτησε* [*-σαι* Ven.]. *τὸν ὁμοού[σιον] γὰρ τῶ πρὶ διέτεμ[ες]* [*διέτεμες* Ven.] *δεύτερον ὀνομάσας.*

2) Vgl. E. G. Vogel, ‚Bessarions Stiftung oder die Anfänge der S. Marcusbibliothek in Venedig' (Serapeum 1841. II, p. 90 ff.).

und jetzt hinsichtlich ihres Verwandtschaftsverhältnisses prüfen wollen.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit

14. dem **Codex Basileensis A III 9** [1]), saec. XVI. in Folio, Foll. 472. Derselbe enthält auf starkem geglätteten Papier 1. die Philokalia [2]) von Fol. 1a bis Fol. 141a mit folgender Unterschrift auf Fol. 141a: *ἐτελειώθη τὸ παρὸν βιβλίον, συνεργείᾳ καὶ θεοῦ βοηθείᾳ· παρὰ τοῦ εὐτελοῦς Κυρίλλου μοναχοῦ* [3]) *κατὰ τὸ, ͵ζοβ' ἔτος ἰνδικτίονος η'* [muss vielmehr ζ' heissen], d. h. a. 1564 in der 7. Indiktion.

2. nach zwei leeren Blättern (142. 143) folgt von Fol. 144a bis 452a Origenes gegen Celsus, doch fehlt am Anfang ein Stück, welches ungefähr dem Umfang eines Quaternio entspricht, denn die ersten Worte lauten: *καὶ γῆν σπειρομένην* (Buch I, Cap. 11 = Lom. I, p. 32, Z. 14); darüber steht von ganz junger Hand: Origenes contra Celsum. Der Schluss des 8. Buches ist vollständig, das letzte Wort (Fol. 454a) ist . . . *μαρτυρήσωμεν* [4]). Dann schliesst sich

3., nur durch eine Ornamentleiste getrennt, von Fol. 452a bis 472b an: *ὡριγένους εἰς μαρτύριον προτρεπτικός*: [rot]. Anfang: *οἱ ἀπογεγαλακτισμένοι* . . . . Ende: *καὶ ὑπερεχόντων πᾶσαν ἀνίνην φύσιν λόγων καὶ σοφίας θῦ*: ~ No. 2 und 3 sind von derselben Hand geschrieben, welche, nach den Schriftzügen und der Tinte zu urteilen, einige Jahrzehnte früher als diejenige des Schreibers von No. 1 (a. 1564), also um die Mitte des XVI. saec. angesetzt werden muss.

---

1) Haenel, Catal. libror. etc. Leipz. 1830, p. 640 sq.

2) Die Lesarten derselben stimmen, wie später gezeigt werden wird, mit denjenigen des Cod. Par. Suppl. Gr. 615 auffällig überein.

3) Vgl. Gardthausen, Gr. Pal. p. 319, wo ein Cyrillus aus Naupaktus angeführt ist. Vielleicht ist der Schreiber der Philokalia im Bas. mit diesem identisch.

4) In Basel befindet sich unter der Signatur A VII 47 eine von dem Prof. S. Battier (1667—1744) angefertigte und wahrscheinlich von J. L. Mosheim in seiner deutschen Übersetzung des Orig. c. Cels. vom Jahre 1745 benutzte (vgl. Vorrede zu der Übersetzung S. 2) Collation der Foll. 144—452 des Basil. auf 126 Blättern. Dieselbe ist aber so flüchtig und unleserlich geschrieben, dass ich der Benutzung derselben eine vollständige Neuvergleichung des Cod. Bas. (i. J. 1883) vorgezogen habe.

Die Philokalia einerseits und Origenes gegen Celsus und der *προτρεπτικὸς* andererseits sind später zusammengebunden worden, als von den BB. gegen Celsus schon der Anfang — vielleicht auch noch der *προσφωνητικὸς* des Gregorios Th.? — fehlte. Wenn nun auch der Schreiber der Philokalia, der Mönch Kyrillos, die BB. gegen Celsus und den *προτρεπτικὸς* nicht geschrieben zu haben scheint, so ist der Schreiber jedenfalls ein nicht ungelehrter griechischer Mönch gewesen. Letzteres deutet an eine, auf Fol. 299[a] (Buch V, Cap. 1 = Lom. II, p. 166, Z. 1—3) befindliche, nach griechischem Ritus segnende Hand, welche der Schreiber selbst gezeichnet hat, ersteres die unten angeführte Randbemerkung desselben über Origenes, worin er einem andern Schreiber das Verständnis des Origenes abspricht. Der griechisch-morgenländische Ursprung des Codex wird nun durch den Umstand bestätigt, dass der nachweisbare Archetypus des Bas., der Cod. Par. S. Gr. 616, sich im XVI. saec. noch im Morgenlande befunden hat. Der Codex Basil. stimmt nämlich sowohl mit dem Cod. Reg. 945 als auch mit Cod. Par. S. Gr. 616 an so vielen wichtigen Stellen überein, dass der Codex Basil., als der jüngste der drei Codd., die Abschrift eines der beiden sein muss. Vom Cod. Regius kann aber Cod. Basil. deshalb nicht herstammen, weil verschiedene kleinere und grössere Lücken des Regius im Basil. nicht wiederkehren. Die auffällige Übereinstimmung, die an jeder dieser Stellen zwischen Bas. und Par. 616 obwaltet, sowie die Thatsache, dass Bas. an keiner Stelle mehr Worte bietet, als jener, machen im Gegenteil die Abstammung des Bas. von Par. 616 sehr wahrscheinlich. Überzeugend wird dieselbe bewiesen durch Stellen wie:

1) Buch IV, Cap. 46 (= Lom. II, p. 73, Z. 7) *uϊασθείσης* Par., *μιασθείσης* Bas. Bas. hat hier das *u* (= *β*) der Vorlage mit *μ* verwechselt.

ἰ ν [I. m.]
2) Buch VI, Cap. 4 (= Lom. II, p. 305, Z. 2) *ἐιδότες* Par., *εἰϊδόντες* Bas.

⁝ [I. m.]
3) Buch VIII, Cap. 55 (= Lom. III, p. 191, Z. 5) *αἱρεῖ* Par. *ἑαἱρεῖ* Bas.

Der Schreiber des Bas. hat also in No. 2 und 3 die Varianten des Par. 616 in ganz sinnloser Weise in seinen Text eingefügt.

Zur unumstösslichen Gewissheit wird aber unsere Annahme dadurch, dass uns im Par. 616 von der Hand des Schreibers des Bas. sowohl Conjekturen im Text, als auch Randnoten begegnen. So hatte Par. 616 ursprünglich:

1., Buch IV, Cap. 35 (= Lom. II, p. 53 Z. 4:) ἰουδαίων, πϱ .. ὑγιῶς und

2., Buch VI, Cap. 23 (= Lom. II, p. 340 Z. 15 f.) ἀπὸ πεϱσῶν ἢ .... λαβόντες.

Aus der ersten Stelle hat der Schreiber des Bas. mit Hilfe von Rasur gemacht: ἰουδαίων, πϱὸς τοὺς und an der zweiten die Lücke durch seine eigene (hier sehr naheliegende) Vermutung so ausgefüllt: ἀπὸ πεϱσῶν ἢ ἑλλήνων λαβόντες. Beidemale hat er den so verbesserten Text des Par. 616 in seine Abschrift übertragen.

Ferner rühren zwei Randnoten im Par. 616, welche genau so im Bas. wiederkehren, augenfällig vom Schreiber des Bas. her. Die eine Note (zu Buch IV, Cap. 83 = Lom. II, p. 131 Z. 1—12), welche neben der von I. Hand geschriebenen und von II. Hand ausgestrichenen Notiz: Cη ὅτι διαβάλλεται ὁ σοφὸς ὠϱιγένης ὡς κἂν τοῖς ἄλλοις καὶ εἰς τὴν μετεμψύχωσιν: im Par. 616 steht, lautet: σκαιὸς τῷόντι τίς ἧς καὶ τῶν μυϱμήκων ἀφυέστεϱος ὁ τοῦ ἀναιτίου κατηγοϱῶν καὶ τὸ τῆς μετεμψυχώσεως ἀνατϱέποντος ὅσῃ δυνάμει δόγμα καὶ οὕτως εἰπεῖν ἐκϱιζῶσαι σπεύδοντος: δοκεῖς μοι ὁ ἐξαιτιώμενος ὠϱιγένην μὴ ἐννοεῖν αὐτόν: Diese Worte sind an den Verfasser der oben angeführten Randnote der I. Hand[1]) gerichtet. Die zweite Randnote finden wir Buch IV, Cap. 91 u. 92 (= Lom. II, p. 149 Z. 1—19), sie heisst:

Cη ὅσοι ταῖς κοϱώναις ὡς πϱοφήτισι πϱοσέχετε καὶ διοϱθώθητε[2]):

Endlich hat an zwei Stellen (Buch VI, Cap. 2 = Lom. II, p. 301 Z. 4 f. und Buch V, Cap. 41 = Lom. II, p. 242 Z. 16) der Schreiber des Bas. aus Unachtsamkeit genau eine Zeile des Par. 616 ausgelassen. Wir können also diesen, von Delarue viel benutzten Codex als Apographon des vorhandenen Par. 616 ruhig bei Seite lassen und nun zur Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Par. S. Gr. 616 und Par. 945 übergehn.

---

1) welche der Schreiber des Bas. augenscheinlich missverstanden hat.

2) Ein interessantes Beispiel für die Correctur der betreffenden Bibelstellen nach der κοινή.

Letzterer ist der von Delarue so viel, und von Aubé[1]) teilweise benutzte

15. Codex Regius Parisinus Gr. 945, alte Signatur: 872 (durchstrichen, darunter: 952) 2976, chartaceus, in 4⁰ minor.[2]) (210 mm. × 145 mm.), in braunem gepresstem Ledereinband mit Goldschnitt. Er enthält auf 326 Blättern

1., ein Stück der Philokalia von Fol. 1ᵃ (*ἐκλογὴν ἡ παροῦσα περιέχει . . .*) bis Fol. 47ᵇ (*. . . εἶναι δοκῇ, δεῖξαι* = Philokalia Cap. XV, Lom. vol. 25, p. 81 Z. 7),

2., die 8 Bücher gegen Celsus, aber mit der abweichenden Überschrift[3]): + *ὠριγένους τοῦ σοφωτάτου βιβλίον κατὰ κέλσου τοῦ ἀθεωτάτου:* — von Fol. 48ᵃ bis 314ᵇ (*. . . μαρτυρήσωμεν*);

3., eine Reihe von Fragmenten,

a) Fol. 315ᵃ—315ᵇ 2 Bruchstücke aus dem *προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον*;

b) Fol. 315ᵇ—324ᵇ Stücke aus der 2. Hälfte der Philokalia, nämlich:

α) aus Cap. XXIII Fol. 315ᵇ—319ᵇ (= Lom. vol. 25, p. 202—214)

β) Cap. XXIV Fol. 320ᵃ—323ᵇ (= Lom. vol. 25, p. 228—246),

γ) aus Cap XXVII Fol. 324ᵃ (= Lom. vol. 25, p. 274 Z. 4 — 275 Z. 5 v. u.) und Fol. 324ᵃ—324ᵇ (= Lom. vol. 25, p. 277 Z. 10—278 Z. 6, bis Ende der Philokalia . . . *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων*);

c) Fol. 324ᵇ—325ᵃ *εἰς τὴν βίβλον τοῦ κλίμακος, ἐν τῷ*

1) Aubé (hist. des pers. de l'égl. u. s. w. p. 277) sagt über diesen Codex: ‚Manuscrit petit in 4⁰ relié aux armes de François Iᵉʳ No. 945 du fond grec de la Bibl. Nationale, sur papier de provenance orientale, à ce qu'il semble, et datant, comme on croit, du quatorzième siècle.' — Codex Regius ist von mir 1883/1884 hier genau verglichen worden.

2) Vgl. Catal. Codd. mss. bibl. Regiae Par. tom. II (Paris 1740 fol.) pag. 184. Hier fehlt die Angabe der Philokalienfragmente auf Fol. 315ᵇ bis 324ᵇ des Cod. Reg.

3) Die Abweichungen rühren natürlich von dem Schreiber her, der seiner Verehrung für Origenes und seinem Abscheu gegen den Christenfeind Celsus Ausdruck verleihen wollte.

αὐτοῦ βίῳ: καὶ τῇ μὲν ξενιτεία — εἴτε χωρὶς τούτου λέγειν εἰς ἅπαν οὐκ ἔχω: —

Die Schriftzüge des Codex zeigen, dass Fol. 1—47 und Fol. 48 bis Ende mindestens von zwei, eher dem Ende als der Mitte des XIV. saec. angehörenden Schreibern herrühren. Während die Foll. 1—47 mit ziemlicher Sorgfalt und unter Verwendung von zahlreichen Initialen und augenscheinlich mit sklavischer Nachahmung der Vorlage [1]) geschrieben sind, weisen die Bücher gegen Celsus zahlreiche Flüchtigkeitsfehler, besonders Auslassungen auf, und die meist plumpen und ungeschickten Buchstaben scheinen auf einen wenig geübten Schreiber oder auf grosse Eile desselben hinzudeuten. Ein Mangel an Regelmässigkeit findet sich schon in der schwankenden Zeilenzahl: es kommen bald 26, bald 28, gelegentlich sogar 29 Zeilen auf die Seite.

Für die Beurteilung der Herkunft und des Wertes dieser Handschrift ist zunächst die subscriptio auf Fol. 325 a wichtig. Dieselbe ist von jüngerer Hand und mit schwärzerer Tinte als die BB. gegen Celsus geschrieben und vielleicht als gleichzeitig mit der Philokalia auf Fol. 1—47 anzusetzen. Sie lautet:

+ τὸ παρὸν βιβλίον, ὑπάρχει ἐμοῦ καὶ ἀνατίθημι τοῦτο, εἰς τὴν θείαν μονὴν τοῦ παμμεγίστου μου ταξιάρχου, ὑπὲρ ψυχϊκῆς ὅρς τῶν ἐμῶν γονέων καὶ ἐμοῦ, τοῦ ἁμαρτωλοῦ: — ἰωακεὶμ ἱερομόναχος: — Darunter steht eine zweite subscriptio von jüngerer Hand:

εἰσὶ δὲ τὰ γράμματα τοῦ μεγάλ[ου] ῥήτωροσ: — [2])

Danach ist der Codex im Besitze eines zum Priester geweihten [3]) Mönches Joachim gewesen, welcher sein Eigentum der Bib-

1) Dass das Frgm. der Philokalia Fol. 1—47 nicht älter, als das übrige ist, wie man aus den, dem 14., ja dem 13 Jhrh. angehörenden Schriftcharakteren folgern könnte, beweist schon der Umstand, dass die Tinte in der Philokalia viel schwärzer und weniger verblasst, also jünger ist, als diejenige in den BB. gegen Celsus. Der wahrscheinliche Archetypus dieses Philokalien-Bruchstücks ist Par. S. Gr. 615, welcher im II. Cap. unserer Abhandlung besprochen werden wird.

2) Für die Erklärung dieser subscriptiones, sowie derjenigen im Cod. Par. S. Gr. 616 verdanke ich wertvolle Winke und Nachweise der Güte meines hochverehrten Freundes Prof. H. Gelzer hier.

3) Vgl. Goar, Euchology. Graec. p. 11 u. 298 die Noten.

Letzterer ist der von Delarue so viel, und von Aubé[1]) teilweise benutzte

15. Codex Regius Parisinus Gr. 945, alte Signatur: 872 (durchstrichen, darunter: 952) 2976, chartaceus, in 4⁰ minor.[2]) (210 mm. × 145 mm.), in braunem gepresstem Ledereinband mit Goldschnitt. Er enthält auf 326 Blättern

1., ein Stück der Philokalia von Fol. 1 a (*ἐκλογὴν ἡ παροῦσα περιέχει* . . .) bis Fol. 47 b (. . . *εἶναι δοκῇ, δεῖξαι* = Philokalia Cap. XV, Lom. vol. 25, p. 81 Z. 7),

2., die 8 Bücher gegen Celsus, aber mit der abweichenden Überschrift[3]): + *ὠριγένους τοῦ σοφωτάτου βιβλίον κατὰ κέλσου τοῦ ἀθεωτάτου:* — von Fol. 48 a bis 314 b (. . . *μαρτυρήσωμεν*);

3., eine Reihe von Fragmenten,

a) Fol. 315 a—315 b 2 Bruchstücke aus dem *προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον*;

b) Fol. 315 b—324 b Stücke aus der 2. Hälfte der Philokalia, nämlich:

α) aus Cap. XXIII Fol. 315 b—319 b (= Lom. vol. 25, p. 202—214)

β) Cap. XXIV Fol. 320 a—323 b (= Lom. vol. 25, p. 228—246),

γ) aus Cap. XXVII Fol. 324 a (= Lom. vol. 25, p. 274 Z. 4 — 275 Z. 5 v. u.) und Fol. 324 a—324 b (= Lom. vol. 25, p. 277 Z. 10—278 Z. 6, bis Ende der Philokalia . . . *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων*);

c) Fol. 324 b—325 a *εἰς τὴν βίβλον τοῦ κλίμακος, ἐν τῷ*

1) Aubé (hist. des pers. de l'égl. u. s. w. p. 277) sagt über diesen Codex: ‚Manuscrit petit in 4⁰ relié aux armes de François Ier No. 945 du fond grec de la Bibl. Nationale, sur papier de provenance orientale, à ce qu'il semble, et datant, comme on croit, du quatorzième siècle.' — Codex Regius ist von mir 1883/1884 hier genau verglichen worden.

2) Vgl. Catal. Codd. mss. bibl. Regiae Par. tom. II (Paris 1740 fol.) pag. 184. Hier fehlt die Angabe der Philokalienfragmente auf Fol. 315b bis 324b des Cod. Reg.

3) Die Abweichungen rühren natürlich von dem Schreiber her, der seiner Verehrung für Origenes und seinem Abscheu gegen den Christenfeind Celsus Ausdruck verleihen wollte.

αὐτοῦ βίω· καὶ τῇ μὲν ξενιτεία — εἴτε χωρὶς τούτου λέγειν εἰς ἅπαν οὐκ ἔχω: —

Die Schriftzüge des Codex zeigen, dass Fol. 1—47 und Fol. 48 bis Ende mindestens von zwei, eher dem Ende als der Mitte des XIV. saec. angehörenden Schreibern herrühren. Während die Foll. 1—47 mit ziemlicher Sorgfalt und unter Verwendung von zahlreichen Initialen und augenscheinlich mit sklavischer Nachahmung der Vorlage [1]) geschrieben sind, weisen die Bücher gegen Celsus zahlreiche Flüchtigkeitsfehler, besonders Auslassungen auf, und die meist plumpen und ungeschickten Buchstaben scheinen auf einen wenig geübten Schreiber oder auf grosse Eile desselben hinzudeuten. Ein Mangel an Regelmässigkeit findet sich schon in der schwankenden Zeilenzahl: es kommen bald 26, bald 28, gelegentlich sogar 29 Zeilen auf die Seite.

Für die Beurteilung der Herkunft und des Wertes dieser Handschrift ist zunächst die subscriptio auf Fol. 325 a wichtig. Dieselbe ist von jüngerer Hand und mit schwärzerer Tinte als die BB. gegen Celsus geschrieben und vielleicht als gleichzeitig mit der Philokalia auf Fol. 1—47 anzusetzen. Sie lautet:

\+ *τὸ παρὸν βιβλίον, ὑπάρχει ἐμοῦ καὶ ἀνατίθημι τοῦτο, εἰς τὴν θείαν μονὴν τοῦ παμμεγίστου μου ταξιάρχου, ὑπὲρ ψυχϊκῆς ὀρς τῶν ἐμῶν γονέων καὶ ἐμοῦ, τοῦ ἁμαρτωλοῦ: — ἰωακεὶμ ἱερομόναχος:* — Darunter steht eine zweite subscriptio von jüngerer Hand:

εἰσὶ δὲ τὰ γράμματα τοῦ μεγάλ[ου] ῥήτωροσ: — [2])

Danach ist der Codex im Besitze eines zum Priester geweihten [3]) Mönches Joachim gewesen, welcher sein Eigentum der Bib-

1) Dass das Frgm. der Philokalia Fol. 1—47 nicht älter, als das übrige ist, wie man aus den, dem 14., ja dem 13 Jhrh. angehörenden Schriftcharakteren folgern könnte, beweist schon der Umstand, dass die Tinte in der Philokalia viel schwärzer und weniger verblasst, also jünger ist, als diejenige in den BB. gegen Celsus. Der wahrscheinliche Archetypus dieses Philokalien-Bruchstücks ist Par. S. Gr. 615, welcher im II. Cap. unserer Abhandlung besprochen werden wird.

2) Für die Erklärung dieser subscriptiones, sowie derjenigen im Cod. Par. S. Gr. 616 verdanke ich wertvolle Winke und Nachweise der Güte meines hochverehrten Freundes Prof. H. Gelzer hier.

3) Vgl. Goar, EuchＯlog. Graec. p. 11 u. 298 die Noten.

Letzterer ist der von Delarue so viel, und v
weise benutzte

15. Codex Regius Parisinus Gr. 945, alt (durchstrichen, darunter: 952) 2976, chartaceus. (210 mm. × 145 mm.), in braunem gepresstem I Goldschnitt. Er enthält auf 326 Blättern

1., ein Stück der Philokalia von Fol. 1 a (ἐκλ περιέχει . . .) bis Fol. 47 b (. . . εἶναι δοκῇ. kalia Cap. XV, Lom. vol. 25, p. 81 Z. 7)

2., die 8 Bücher gegen Celsus, aber mit d Überschrift [3]): + ὠριγένους τοῦ σοφωτά κέλσου τοῦ ἀθεωτάτου: — von Fol. 48 μαρτυρήσωμεν);

3., eine Reihe von Fragmenten,

a) Fol. 315 a—315 b 2 Bruchstücke aus d εἰς μαρτύριον;

b) Fol. 315 b—324 b Stücke aus der 2. kalia, nämlich:

α) aus Cap. XXIII Fol. 315 b—3 25, p. 202—214)

β) Cap. XXIV Fol. 320 a—323 b p. 228—246),

γ) aus Cap. XXVII Fol. 324 a p. 274 Z. 4 — 275 Z. 5 v. u 324 b (= Lom. vol. 25, p. 2 bis Ende der Philokalia . . πράξεων);

c) Fol. 324 b—325 a εἰς τὴν βίβλον τ

1) Aubé (hist. des pers. de l'égl. u. s. w. p. Codex: ‚Manuscrit petit in 4⁰ relié aux armes de l fond grec de la Bibl. Nationale, sur papier de pro qu'il semble, et datant, comme on croit, du quat Regius ist von mir 1883/1884 hier genau verglich

2) Vgl. Catal. Codd. mss. bibl. Regiae Par. t pag. 184. Hier fehlt die Angabe der Philokalien bis 324b des Cod. Reg.

3) Die Abweichungen rühren natürlich von seiner Verehrung für Origenes und seinem Absc feind Celsus Ausdruck verlei llte.

funden hat, beweist schlagend die Stelle in Buch III, Cap. 41 (= Lom. I, p. 305 Z. 14 f.), wo Reg. das ἀμφισχομένης des Par. mit dem Vermerk: γεγραμμένον ἦν am Rand, im Texte aber seine Verbesserung ἀμφισβητουμένης hat. Ähnlich begegnet uns Buch V, Cap. 38 (= Lom. II, p. 240 Z. 3) zu dem κηλουμένων des Textes (so Par. u. Reg.) am Rand des Reg. von I. Hand:

θελουμένων und darunter: κηλουμένου:

offenbare Conjekturen des Schreibers.

Es erübrigt noch, diejenigen Stellen zu betrachten, an denen Reg. von Par. abweicht [1]). Dieselben lassen sich in folgende Gruppen zerlegen:

I., 1., Buch II, Cap. 30 (= Lom. I, p. 183 Z. 20) εἴποι μὲν R. εἴποιμεν P.

2., Buch IV, Cap. 12 (= Lom. II, p. 14 Z. 18) περιόδους R. περίοδοι P.

3., Buch IV, Cap. 16 (= Lom. II, p. 21 Z. 5) γενομένου R. γινομένου P.

4., Buch IV, Cap. 24 (= Lom. II, p. 32 Z. 25) γὰρ R. ἂν P.

5., Buch IV, Cap. 66 (= Lom. II, p. 101 Z. 13) ἔχομεν R. ἔχων μὲν P.

6., Buch V, Cap. 60 (= Lom. II, p. 281 Z. 20) ἀσπαζομένοις R. ἀσπασαμένοις P.

II., 1., Buch IV, Cap. 18 (= Lom. II, p. 22 Z. 17) λελεγμένων R. λεγομένων P.

2., Buch IV, Cap. 26 (= Lom. II, p. 35 Z. 17) κινδύνων R. κινδύνου P.

3., Buch V, Cap. 19 (= Lom. II, p. 196 Z. 3 f.) ὥσπερ καὶ ἐν R. ὡς γὰρ ἐν P. [und V.]

4., Buch V, Cap. 24 (= Lom. II, p. 206 Z. 14) ἐνοικήσασαν R. ἐνοικῆσαν P.

5., Buch V, Cap. 25 (= Lom. II, p. 208 Z. 11) φήσομεν R. φησὶ P.

6., Buch VI, Cap. 41 (= Lom. II, p. 372 Z. 27 f.) εἰρηκέναι R. εὑρηκέναι P.

1) Hier schliesse ich alle diejenigen Stellen aus, wo die Abweichung auf einem nachweisbaren Schreibfehler des Schreibers des Reg. beruht, oder wo derselbe sich die Hinzusetzung des Artikels, einer Präposition u. dgl. gestattet hat.

liothek eines St. Michaels-Klosters [1]) vermacht hat. Dagegen geht aus der subscriptio nicht hervor, dass Joachim auch den Codex geschrieben habe, wie die Notiz im Catal. codd. mss. bibl. Reg. Par. (Paris 1740 in Fol.) p. 184 besagt: ‚Is codex manu Joachimi Hieromonachi decimo quarto, ut videtur, saeculo exaratus est‘, wennschon den Schriftzeichen nach, trotz der schwärzeren Tinte, die Möglichkeit zugegeben werden kann. Welchem Michaels-Kloster in Konstantinopel (denn an eine andere Stadt ist kaum zu denken) der Codex von Joachim geschenkt worden ist, lässt sich nicht nachweisen, da dieser eine nähere Bezeichnung seines Klosters für überflüssig gehalten hat [2]).

Der spätere Besitzer nennt sich in der zweiten subscriptio ‚ὁ μέγας ῥήτωρ‘. Wahrscheinlich glaubte er durch diesen Titel hinreichend genau bezeichnet zu sein, um von Nennung seines eigentlichen Namens absehen zu können. [3])

Bei der Besprechung des Cod. Par. S. Gr. 616 werde ich zu erweisen suchen, dass unter dem ‚μέγας ῥήτωρ‘ Manuel von

---

1) Vgl C. S. Hist. Byz. ed Bonn. zu Codinus Gretseri et Goari Comment. p. 283 f. (zu p. 48 ἀρχιστράτηγος) ‚nam S. Michael archistrategus a Graecis appellatur …‘ und p. 284 ‚Michael ἀρχιστράτηγος. a militibus, a vulgo (hoc enim solo nomine plebeculae notus est) ταξιάρχης salutatus‘. Der Mönch Joachim war also wohl von niederer Herkunft, da er sich hier des volkstümlichen Ausdrucks bediente.

2) Bei Banduri (Imperium Orientale, Paris 1711) sind folgende zwei Michaelsklöster in Konstantinopel erwähnt:

1. tom. I, p. 59 A 165 περὶ τοῦ Σωσθενίου. τὴν δὲ μονὴν τοῦ Σωσθενίου τὸν ἀρχιστράτηγον ἔκτισεν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος (Nikephor. Kallisti, VII L. Procop. de Aedif. VIII. Du Cange, Cp. Christ. IV, p. 187).

2. I, p. 24 C 64 περὶ τῆς νέας. τὴν δὲ νέαν ἔκτισε καὶ τοῦ φόρου τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον καὶ τὰ Τζήρου καὶ τὸν ἅγιον Διομήδην Βασίλειος ὁ Μακεδών. Dazu II, p. 599 Note ‚Huius Ecclesiae novae crebrae mentio occurrit apud Scr. Hist. Byz. sub S. Michaelis et Ἀρχιστρατήγου appellatione‘ u. s. w. Ferner spricht Du Cange, Cp. Christ. tom. IV, p. 187, von ‚XXXI S. Michaelis, τοῦ Ἀρχιστρατήγου φροντιστήριον περί που τὸ τοῦ Πόντου στόμα εἰς τόπον τινὰ Κατασκέπην λεγόμενον‘ u. s. w. Vgl. p. 187 XXXII …. ‚et Nicephorus Gregoras [meminit] lib. V, p. 90 τῆς περὶ τὸν Βόσπορον τοῦ Ἀρχιστρατήγου μονῆς‘ … Eines von den genannten Klöstern dürfte wohl die Handschrift besessen haben.

3) Vgl. C. S. Hist. Byz. ed. Bonn. Codinus Curopalates de officiis p. 5 P. 3 C ἡ τετάρτη πεντάς. An letzter Stelle wird genannt: ‚ὁ ῥήτωρ εἰς τὸ ἑρμηνεύειν τὰς γραφάς‘. Dazu p. 144 Gretseri und Goari notae.

Korinth, der Besitzer des Cod. Par. 616 zu verstehen ist, und gehe nun zur Klarstellung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Cod. Reg. Par. 945 und Cod. Par. S. Gr. 616 über.

Dass beide Handschriften eng verwandt sind, zeigen z. B. folgende Stellen, an welchen Cod. Reg. mit Par. gegen Vat. 386 und dessen Handschriftenfamilie übereinstimmt:

1., Buch IV, Cap. 35 (= Lom. II, p. 53 Z. 4 f.:) *πρ . . . . . ῦς μὲν* Par. *πρ . . . . ῶς μὲν* Reg.

2., Buch VI, Cap. 8 (= Lom. II, p. 314 Z. 4 f.:) *ἐπὶ τῇ . . . . τοῦ νεανίσκου* Par. und Reg.

3., Buch VI, Cap. 23 (= Lom. II, p. 340 Z. 15 f.:) *ἀπὸ περσῶν ἢ . . . . λαβόντες* Par. (I. m.) und Reg.

4., Buch VI, Cap. 4 (= Lom. II, p. 305 Z. 2:) *ειδότες* (übergeschrieben: ι ν) Par. *ειδότες* (übergeschrieben: ι δόν) Reg.

Besonders auffällig ist:

5., Buch V, Cap. 32 (= Lom. II, p. 221 Z. 19 f.:), wo Reg. genau wie Par.[1]) liest: *οὐχ ὑποκει τῶ κέλσω* für: *οὐχ ὑποκεισόμεθα τῶ κέλσω.*

Hieraus ist zu folgern, dass Reg. und Par. entweder dieselbe Vorlage gehabt haben, oder dass der eine Codex von dem andern abgeschrieben ist. Die bei der Untersuchung der Handschriftenfamilie des Vat. 386 gewonnenen Resultate lassen die letztere Annahme von vornherein als wahrscheinlicher erscheinen. Durch eine genauere Prüfung lässt sich dieselbe aber sicher beweisen. Denn während der Schreiber von Reg. an sehr vielen Stellen ein Wort oder mehrere ausgelassen hat, welche sich jedesmal im Par. vorfinden, bietet Reg., abgesehen von etwa 18 Stellen, wo ein im Par. fehlender Artikel, eine Conjunktion, Praeposition u. dgl. im Reg. vorhanden ist, an keiner einzigen Stelle mehr, als Par. Im Gegenteil finden sich die Lücken des Par., nur meistens etwas grösser, im Regius wieder[2]), dazu auch alle Marginalien des Par. von I. Hand.

---

1) Im Par. 616 bildet *ὑποκει* das letzte Wort einer Seite. Der Schreiber vergass beim Umwenden, dass er das Wort noch nicht fertig geschrieben hatte.

2) Z. B. Buch IV, Cap. 35 = Lom. II, p. 53, Z. 4; Buch VI, Cap. 8 = Lom. II, p. 314, Z. 4; Buch VI, Cap. 23 = Lom. II, p. 340, Z. 15 f.; Buch VIII, Cap. 2 = Lom. III, p. 113, Z. 4 f.

Wer also die Abstammung des Reg. von Par. leugnen wollte, müsste erst die Möglichkeit einer, im Verhältnis zu dem grossen Umfang des Werkes geradezu unglaublichen Genauigkeit des Schreibers des Par. erweisen. Par. würde ja dem unbekannten gemeinsamen Archetypus fast genau so gleichen, wie z. B. der Text von Lommatzsch dem von Delarue.

Ferner würden wir bei der Hypothese einer gemeinsamen Vorlage genötigt sein anzunehmen, dass der Schreiber des Par. dieselbe nicht nur getreulich Wort für Wort abgeschrieben, sondern auch so sklavisch nachgeahmt habe, dass jede Zeile und jede Seite der Vorlage und der Abschrift sich hinsichtlich des Umfanges genau deckten. Denn wie könnte man anders den Umstand erklären, dass Buch VI, Cap. 36 (= Lom. II, p. 366 Z. 21 f.) Cod. Regius die Worte: νῦν — ἀνάστασιν im Text ausgelassen (und später am Rand nachgetragen) hat, welche im Par. genau eine Zeile. mit demselben Anfang und Ende bilden? Im Gegenteil dient uns gerade dies Versehen des Schreibers des Reg. zum sichersten Beweis für die Abstammung des Reg. vom Par. In ähnlicher Weise ist auch Buch IV, Cap. 13 (= Lom. II, p. 17 Z. 15) der Schreiber des Regius fast genau um eine Zeile seiner Vorlage — eben des Par. — abgeirrt.

Man könnte einwenden, dass im Regius gelegentlich Varianten erscheinen, welche der Par. nicht kennt. Dies ist an ungefähr 11 Stellen der Fall, z. B. Buch III, Cap. 33 (= Lom. I.
γρ μοῖρα
p. 292 Z. 10) hat Reg. τύχῃ, Par. dagegen nur: μοῖρα. Indessen wird dieser Einwand durch die Beobachtung beseitigt, dass sich jedesmal die mit γρ versehene übergeschriebene Variante des Reg. im Par. als alleinige Lesart vorfindet. Diese Thatsache lässt keine andere Deutung zu, als dass der Schreiber des Reg. bei seiner auch sonst nachweisbaren Flüchtigkeit ein falsches oder ähnliches Wort geschrieben hatte und durch die übergeschriebene Lesart der Vorlage verbessern wollte. Sonst hat er einfach das Falsche ausgestrichen und das Richtige darübergesetzt, z. B. Buch IV, Cap. 99 (= Lom. II, p. 163 Z. 12) μέλει γὰρ [γὰρ durchstrichen. darüber: δε], wo Par. μέλει δὲ liest. An jenen 11 Stellen dagegen wollte vielleicht der Schreiber seine eigene Vermutung, da sie ihm gut gefiel, nicht wieder tilgen.

Dass er überhaupt Gefallen an eigenen Conjekturen ge-

funden hat, beweist schlagend die Stelle in Buch III, Cap. 41 (= Lom. I, p. 305 Z. 14f.), wo Reg. das *ἀμφισχομένης* des Par. mit dem Vermerk: *γεγραμμένον ἦν* am Rand, im Texte aber seine Verbesserung *ἀμφισβητουμένης* hat. Ähnlich begegnet uns Buch V, Cap. 38 (= Lom. II, p. 240 Z. 3) zu dem *κηλουμένων* des Textes (so Par. u. Reg.) am Rand des Reg. von 1. Hand: *θελουμένων* und darunter: *κηλουμένου*: offenbare Conjekturen des Schreibers.

Es erübrigt noch, diejenigen Stellen zu betrachten, an denen Reg. von Par. abweicht[1]). Dieselben lassen sich in folgende Gruppen zerlegen:

I., 1., Buch II, Cap. 30 (= Lom. I, p. 183 Z. 20) *εἴποι μὲν* R. *εἴποιμεν* P.

2., Buch IV, Cap. 12 (= Lom. II, p. 14 Z. 18) *περιόδους* R. *περίοδοι* P.

3., Buch IV, Cap. 16 (= Lom. II, p. 21 Z. 5) *γενομένου* R. *γινομένου* P.

4., Buch IV, Cap. 24 (= Lom. II, p. 32 Z. 25) *γὰρ* R. *ἂν* P.

5., Buch IV, Cap. 66 (= Lom. II, p. 101 Z. 13) *ἔχομεν* R. *ἔχων μὲν* P.

6., Buch V, Cap. 60 (= Lom. II, p. 281 Z. 20) *ἀσπαζομένοις* R. *ἀσπασαμένοις* P.

II., 1., Buch IV, Cap. 18 (= Lom. II, p. 22 Z. 17) *λελεγμένων* R. *λεγομένων* P.

2., Buch IV, Cap. 26 (= Lom. II, p. 35 Z. 17) *κινδύνων* R. *κινδύνου* P.

3., Buch V, Cap. 19 (= Lom. II, p. 196 Z. 3f.) *ὥσπερ καὶ ἐν* R. *ὡς γὰρ ἐν* P. [und V.]

4., Buch V, Cap. 24 (= Lom. II, p. 206 Z. 14) *ἐνοικήσασαν* R. *ἐνοικῆσαν* P.

5., Buch V, Cap. 25 (= Lom. II, p. 208 Z. 11) *φήσομεν* R. *φησὶ* P.

6., Buch VI, Cap. 41 (= Lom. II, p. 372 Z. 27f.) *εἰρηκέναι* R. *εὑρηκέναι* P.

1) Hier schliesse ich alle diejenigen Stellen aus, wo die Abweichung auf einem nachweisbaren Schreibfehler des Schreibers des Reg. beruht, oder wo derselbe sich die Hinzusetzung des Artikels, einer Präposition u. dgl. gestattet hat.

7., Buch VI, Cap. 81 (= Lom. II, p. 436 Z. 10f.) *προειρηκέναι* R. *εἰρηκέναι* P.

8., Buch VIII, Cap. 65 (= Lom. III, p. 206 Z. 19) *νομιζόμενον* R. *νομίζομεν* P.

III., 1., Buch I, Cap. 13 (= Lom. I, p. 37 Z. 16) *Ἕλλησι* R. *ἔθνεσι* P.

2., Buch V, Cap. 12 (= Lom. II, p. 185 Z. 23) *ὑμνητέον*
σε
R. *σκεπτέον* [sic] P.

3., Buch VII, Cap. 10 (= Lom. III, p. 15 Z. 25f.) *τοὺς προφήτας* R. *τοὺς τῶν προφητῶν τοιούτους λόγους* P.

4., Buch VII, Cap. 13 (= Lom. III, p. 19 Z. 16) *ἀκολουθίας* R. *ἀληθείας* P.

5., Buch VIII, Cap. 53 (= Lom. III, p. 187 Z. 21) *τῷ*
ικῷ λόγῳ
χριστιανισμῷ R. *τῷ χριστιανῶν λόγῳ* P.

Von diesen 19 Stellen sind zunächst diejenigen zu übergehen, welche durch Flüchtigkeit des Abschreibers verschuldet sind, d. h. Gruppe I. Die Gruppe II dagegen umfasst Änderungen und Verbesserungen der Vorlage durch den Abschreiber und ist wie die oben besprochene Stelle im Buch III, Cap. 41 (= Lom. I, p. 305 Z. 14) zu beurteilen. Die III. Gruppe endlich enthält die erheblicheren Abweichungen zwischen Reg. und Par. Indessen ist einmal ihre Zahl im Vergleich mit dem grossen Umfang der 8 Bücher gegen Celsus verschwindend klein, und dann lassen sich wenigstens No. 1 und 3—5 ebenfalls entweder als Flüchtigkeitsfehler oder als Conjekturen des Schreibers des Regius ansehen. Schwierigkeiten bereitet allein No. 2. Während hier der Schreiber des Cod. Bas. aus der Lesart des Par. *σε σκεπτέον* gemacht hat, liest Regius *ὑμνητέον*. Werden wir nun durch diese eine Stelle zur Annahme eines gemeinsamen Archetypus für Reg. und Par. genötigt? Keineswegs. Eine Stelle kann einer grossen Zahl von solchen gegenüber, welche für Abhängigkeit des Reg. von Par. sprechen, nicht ins Gewicht fallen, um so weniger als wir uns die Entstehung der Lesart des Reg. folgendermassen denken können: der Abschreiber verstand das übergeschriebene *σε* nicht und setzte deshalb für die vermeintliche Corruptel eine Conjektur ein, welche sich aus dem vorhergehenden *προσκυνητέον* leicht genug ergab.

So ist denn auch dieser, von Delarue so viel citierte Codex aus dem kritischen Apparat zu entfernen und dafür der Archetypus des Reg. und Bas. einzusetzen, nämlich:

16., Codex Parisinus, Supplément Grec, No. 616 a. 1339,[1] membran., in 4° maior. (290 mm. × 215 mm., während der Schriftraum 195 mm. × 125 mm. beträgt). Die Handschrift enthält auf 367 Blättern 1., von Fol. 2ª bis 18ᵇ den *προσφωνητικὸς* des Gregorios Thaum. Überschrift [rot]: *τοῦ ἐν ἁγίοις πρὸς ἡμῶν γρογορίου* [sic] *τοῦ θαυματουργοῦ· ἐπισκόπου νεοκαισαρείας· εἰς ὠριγένην προσφωνητικὸς ὃν εἶπεν* u. s. w. bis: *ἐπὶ τὴν πατρίδα*: — ÷ Anfang: [*Ἀ*]*σφαλές τι πρᾶγμα ἡ σιωπὴ* u. s. w. Ende: . . . *καὶ τοῦτό γε μάλιστα πάντων, μόνον ἡμᾶς παραμυθήσεται*: —. Fol. 19 ist leer. 2., Fol. 20ª bis 344ᵇ enthalten die 8 Bücher des Origenes gegen Celsus[2]. Überschrift [rot]: ⁝ *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους τόμος πρῶτος*: Anfang: [*Ὁ*] *μὲν σὴρ καὶ κὸ ἡμῶν ἰσ̄ χὸ* u. s. w. Ende: . . . *μαρτυρήσωμεν*: — 3., Auf Fol. 345ª bis 367ᵇ steht die Cohortatio ad martyrium. Überschrift [rot]: *ὠριγένους εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς*: Anfang: . . *ἀπογεγαλακτισμένοι ἀπὸ γάλακτος* u. s. w. Ende [spitzzulaufend]: . . . *πᾶσαν ἀνίνην φύσιν λόγων καὶ σοφίας θῦ*: ⁝

Die Handschrift in rotem Ledereinband mit Goldpressdruck ist sehr gut erhalten und von éinem Schreiber auf bald feineres bald stärkeres Pergament mit grosser Sorgfalt geschrieben. Die Überschriften sind rot, am Anfang des II. Buches findet sich ein künstlerisch ausgeführter Initial, sonst ist jedesmal Platz für denselben gelassen. Jede Seite enthält 27 gezogene Linien und ebensoviel Zeilen, eine Seite entspricht 37 Zeilen der Ausgabe von Lom. Von I. und II. Hand finden sich nur wenig Randnotizen, und nur selten Correcturen und Rasuren. Quaternionenzahlen sind für Fol. 1—19 und Fol. 20—367 besonders mit roter Tinte angegeben. Die Schrift, jüngere Minuskel, ist nur wenig nach rechts geneigt, das Iota subscr. fehlt meistens, die Accente sind rund und mit dem Spiritus nicht verbunden, Ligaturen und Abkürzungen sind meist nur am Ende der Zeilen angewendet.

---

1) Die erste Kunde von dieser Hs. verdanke ich Herrn Dr. Gundermann. Bei Gardthausen, Gr. Pal. S. 354 Z. 16 v. o. ist der Inhalt des Codex unvollständig angegeben, auch ist ‚a. 1339‘ zu schreiben (s. u.).

2) Dieselben habe ich 1885/1886 hier vollständig verglichen.

Die Philokalia einerseits und Origenes gegen Celsus und der *προτρεπτικὸς* andererseits sind später zusammengebunden worden, als von den BB. gegen Celsus schon der Anfang — vielleicht auch noch der *προσφωνητικὸς* des Gregorios Th.? — fehlte. Wenn nun auch der Schreiber der Philokalia, der Mönch Kyrillos, die BB. gegen Celsus und den *προτρεπτικὸς* nicht geschrieben zu haben scheint, so ist der Schreiber jedenfalls ein nicht ungelehrter griechischer Mönch gewesen. Letzteres deutet an eine, auf Fol. 299a (Buch V, Cap. 1 = Lom. II, p. 166, Z. 1—3) befindliche, nach griechischem Ritus segnende Hand, welche der Schreiber selbst gezeichnet hat, ersteres die unten angeführte Randbemerkung desselben über Origenes, worin er einem andern Schreiber das Verständnis des Origenes abspricht. Der griechisch-morgenländische Ursprung des Codex wird nun durch den Umstand bestätigt, dass der nachweisbare Archetypus des Bas., der Cod. Par. S. Gr. 616, sich im XVI. saec. noch im Morgenlande befunden hat. Der Codex Basil. stimmt nämlich sowohl mit dem Cod. Reg. 945 als auch mit Cod. Par. S. Gr. 616 an so vielen wichtigen Stellen überein, dass der Codex Basil., als der jüngste der drei Codd., die Abschrift eines der beiden sein muss. Vom Cod. Regius kann aber Cod. Basil. deshalb nicht herstammen, weil verschiedene kleinere und grössere Lücken des Regius im Basil. nicht wiederkehren. Die auffällige Übereinstimmung, die an jeder dieser Stellen zwischen Bas. und Par. 616 obwaltet, sowie die Thatsache, dass Bas. an keiner Stelle mehr Worte bietet, als jener, machen im Gegenteil die Abstammung des Bas. von Par. 616 sehr wahrscheinlich. Überzeugend wird dieselbe bewiesen durch Stellen wie:

1) Buch IV, Cap. 46 (= Lom. II, p. 73, Z. 7) *ϰϊασθείσης.* Par., *μιασθείσης* Bas. Bas. hat hier das *ϰ* (= *β*) der Vorlage mit *μ* verwechselt.

2) Buch VI, Cap. 4 (= Lom. II, p. 305, Z. 2) *ἰ ν* [I. m.] *ἐιδότες* Par., *εἰϊδόντες* Bas.

3) Buch VIII, Cap. 55 (= Lom. III, p. 191, Z. 5) *ἰ* [I. m.] *αἱρεῖ* Par. *ἑαἱρεῖ* Bas.

Der Schreiber des Bas. hat also in No. 2 und 3 die Varianten des Par. 616 in ganz sinnloser Weise in seinen Text eingefügt.

Zur unumstösslichen Gewissheit wird aber unsere Annahme dadurch, dass uns im Par. 616 von der Hand des Schreibers des Bas. sowohl Conjekturen im Text, als auch Randnoten begegnen. So hatte Par. 616 ursprünglich:

1., Buch IV, Cap. 35 (= Lom. II, p. 53 Z. 4:) ἰουδαίων, πϱ.. ὑγιῶς und

2., Buch VI, Cap. 23 (= Lom. II, p. 340 Z. 15 f.) ἀπὸ πεϱσῶν ἢ .... λαβόντες.

Aus der ersten Stelle hat der Schreiber des Bas. mit Hilfe von Rasur gemacht: ἰουδαίων, πϱὸς τοὺς und an der zweiten die Lücke durch seine eigene (hier sehr naheliegende) Vermutung so ausgefüllt: ἀπὸ πεϱσῶν ἢ ἑλλήνων λαβόντες. Beidemale hat er den so verbesserten Text des Par. 616 in seine Abschrift übertragen.

Ferner rühren zwei Randnoten im Par. 616, welche genau so im Bas. wiederkehren, augenfällig vom Schreiber des Bas. her. Die eine Note (zu Buch IV, Cap. 83 = Lom. II, p. 131 Z. 1—12), welche neben der von I. Hand geschriebenen und von II. Hand ausgestrichenen Notiz: Cῆ ὅτι διαβάλλεται ὁ σοφὸς ὠϱιγένης ὡς κἂν τοῖς ἄλλοις καὶ εἰς τὴν μετεμψύχωσιν: im Par. 616 steht, lautet: σκαιὸς τωόντι τίς ἧς καὶ τῶν μυϱμήκων ἀφυέστεϱος ὁ τοῦ ἀναιτίου κατηγοϱῶν καὶ τὸ τῆς μετεμψυχώσεως ἀνατϱέποντος ὅση δυνάμει δόγμα καὶ οὕτως εἰπεῖν ἐκϱιζῶσαι σπεύδοντος: δοκεῖς μοι ὁ ἑξαιτιώμενος ὠϱιγένην μὴ ἐννοεῖν αὐτόν: Diese Worte sind an den Verfasser der oben angeführten Randnote der I. Hand[1]) gerichtet. Die zweite Randnote finden wir Buch IV, Cap. 91 u. 92 (= Lom. II, p. 149 Z. 1—19), sie heisst:

Cῆ ὅσοι ταῖς κοϱώναις ὡς πϱοφήτισι πϱοσέχετε καὶ διοϱθώθητε[2]):

Endlich hat an zwei Stellen (Buch VI, Cap. 2 = Lom. II, p. 301 Z. 4 f. und Buch V, Cap. 41 = Lom. II, p. 242 Z. 16) der Schreiber des Bas. aus Unachtsamkeit genau eine Zeile des Par. 616 ausgelassen. Wir können also diesen, von Delarue viel benutzten Codex als Apographon des vorhandenen Par. 616 ruhig bei Seite lassen und nun zur Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Par. S. Gr. 616 und Par. 945 übergehn.

1) welche der Schreiber des Bas. augenscheinlich missverstanden hat.

2) Ein interessantes Beispiel für die Correctur der betreffenden Bibelstellen nach der κοινή.

Letzterer ist der von Delarue so viel, und von Aubé[1]) teilweise benutzte

15. Codex Regius Parisinus Gr. 945, alte Signatur: 872 (durchstrichen, darunter: 952) 2976, chartaceus, in 4⁰ minor.[2]) (210 mm. × 145 mm.), in braunem gepresstem Ledereinband mit Goldschnitt. Er enthält auf 326 Blättern

1., ein Stück der Philokalia von Fol. 1 ᵃ (*ἐκλογὴν ἡ παροῦσα περιέχει* . . .) bis Fol. 47 ᵇ (. . . *εἶναι δοκῇ, δεῖξαι* = Philokalia Cap. XV, Lom. vol. 25, p. 81 Z. 7),

2., die 8 Bücher gegen Celsus, aber mit der abweichenden Überschrift[3]): + *ὠριγένους τοῦ σοφωτάτου βιβλίον κατὰ κέλσου τοῦ ἀθεωτάτου*: — von Fol. 48 ᵃ bis 314 ᵇ (. . . *μαρτυρήσωμεν*);

3., eine Reihe von Fragmenten,

a) Fol. 315 ᵃ—315 ᵇ 2 Bruchstücke aus dem *προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον*;

b) Fol. 315 ᵇ—324 ᵇ Stücke aus der 2. Hälfte der Philokalia, nämlich:

α) aus Cap. XXIII Fol. 315 ᵇ—319 ᵇ (= Lom. vol. 25, p. 202—214)

β) Cap. XXIV Fol. 320 ᵃ—323 ᵇ (= Lom. vol. 25, p. 228—246),

γ) aus Cap XXVII Fol. 324 ᵃ (= Lom. vol. 25, p. 274 Z. 4 — 275 Z. 5 v. u.) und Fol. 324 ᵃ—324 ᵇ (= Lom. vol. 25, p. 277 Z. 10—278 Z. 6, bis Ende der Philokalia . . . *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων*);

c) Fol. 324 ᵇ—325 ᵃ *εἰς τὴν βίβλον τοῦ κλίμακος, ἐν τῷ*

1) Aubé (hist. des pers. de l'égl. u. s. w. p. 277) sagt über diesen Codex: ‚Manuscrit petit in 4⁰ relié aux armes de François Ier No. 945 du fond grec de la Bibl. Nationale, sur papier de provenance orientale, à ce qu'il semble, et datant, comme on croit, du quatorzième siècle.' — Codex Regius ist von mir 1883/1884 hier genau verglichen worden.

2) Vgl. Catal. Codd. mss. bibl. Regiae Par. tom. II (Paris 1740 fol.) pag. 184. Hier fehlt die Angabe der Philokalienfragmente auf Fol. 315ᵇ bis 324ᵇ des Cod. Reg.

3) Die Abweichungen rühren natürlich von dem Schreiber her, der seiner Verehrung für Origenes und seinem Abscheu gegen den Christenfeind Celsus Ausdruck verleihen wollte.

αὐτοῦ βίῳ: καὶ τῇ μὲν ξενιτεία — εἴτε χωρὶς τούτου λέγειν εἰς ἅπαν οὐκ ἔχω: —

Die Schriftzüge des Codex zeigen, dass Fol. 1—47 und Fol. 48 bis Ende mindestens von zwei, eher dem Ende als der Mitte des XIV. saec. angehörenden Schreibern herrühren. Während die Foll. 1—47 mit ziemlicher Sorgfalt und unter Verwendung von zahlreichen Initialen und augenscheinlich mit sklavischer Nachahmung der Vorlage [1]) geschrieben sind, weisen die Bücher gegen Celsus zahlreiche Flüchtigkeitsfehler, besonders Auslassungen auf, und die meist plumpen und ungeschickten Buchstaben scheinen auf einen wenig geübten Schreiber oder auf grosse Eile desselben hinzudeuten. Ein Mangel an Regelmässigkeit findet sich schon in der schwankenden Zeilenzahl: es kommen bald 26, bald 28, gelegentlich sogar 29 Zeilen auf die Seite.

Für die Beurteilung der Herkunft und des Wertes dieser Handschrift ist zunächst die subscriptio auf Fol. 325 a wichtig. Dieselbe ist von jüngerer Hand und mit schwärzerer Tinte als die BB. gegen Celsus geschrieben und vielleicht als gleichzeitig mit der Philokalia auf Fol. 1—47 anzusetzen. Sie lautet:

+ τὸ παρὸν βιβλίον, ὑπάρχει ἐμοῦ καὶ ἀνατίθημι τοῦτο, εἰς τὴν θείαν μονὴν τοῦ παμμεγίστου μου ταξιάρχου, ὑπὲρ ψυχϊκῆς σρς τῶν ἐμῶν γονέων καὶ ἐμοῦ, τοῦ ἁμαρτωλοῦ: — ἰωακεὶμ ἱερομόναχος: — Darunter steht eine zweite subscriptio von jüngerer Hand:

εἰσὶ δὲ τὰ γράμματα τοῦ μεγάλ[ου] ῥήτωροσ: — [2])

Danach ist der Codex im Besitze eines zum Priester geweihten [3]) Mönches Joachim gewesen, welcher sein Eigentum der Bib-

1) Dass das Frgm. der Philokalia Fol. 1—47 nicht älter, als das übrige ist, wie man aus den, dem 14., ja dem 13 Jhrh. angehörenden Schriftcharakteren folgern könnte, beweist schon der Umstand, dass die Tinte in der Philokalia viel schwärzer und weniger verblasst, also jünger ist, als diejenige in den BB. gegen Celsus. Der wahrscheinliche Archetypus dieses Philokalien-Bruchstücks ist Par. S. Gr. 615, welcher im II. Cap. unserer Abhandlung besprochen werden wird.

2) Für die Erklärung dieser subscriptiones, sowie derjenigen im Cod. Par. S. Gr. 616 verdanke ich wertvolle Winke und Nachweise der Güte meines hochverehrten Freundes Prof. H. Gelzer hier.

3) Vgl. Goar, Euchologium Graec. p. 11 u. 298 die Noten.

liothek eines St. Michaels-Klosters [1]) vermacht hat. Dagegen geht aus der subscriptio nicht hervor, dass Joachim auch den Codex geschrieben habe, wie die Notiz im Catal. codd. mss. bibl. Reg. Par. (Paris 1740 in Fol.) p. 184 besagt: ,Is codex manu Joachimi Hieromonachi decimo quarto, ut videtur, saeculo exaratus est', wennschon den Schriftzeichen nach, trotz der schwärzeren Tinte, die Möglichkeit zugegeben werden kann. Welchem Michaels-Kloster in Konstantinopel (denn an eine andere Stadt ist kaum zu denken) der Codex von Joachim geschenkt worden ist, lässt sich nicht nachweisen, da dieser eine nähere Bezeichnung seines Klosters für überflüssig gehalten hat [2]).

Der spätere Besitzer nennt sich in der zweiten subscriptio ,ὁ μέγας ῥήτωρ'. Wahrscheinlich glaubte er durch diesen Titel hinreichend genau bezeichnet zu sein, um von Nennung seines eigentlichen Namens absehen zu können. [3])

Bei der Besprechung des Cod. Par. S. Gr. 616 werde ich zu erweisen suchen, dass unter dem ,μέγας ῥήτωρ' Manuel von

---

1) Vgl C. S. Hist. Byz. ed Bonn. zu Codinus Gretseri et Goari Comment. p. 283 f. (zu p. 48 ἀρχιστράτηγος) ,nam S. Michael archistrategus a Graecis appellatur ...' und p. 284 ,Michael ἀρχιστράτηγος. a militibus, a vulgo (hoc enim solo nomine plebeculae notus est) ταξιάρχης salutatus'. Der Mönch Joachim war also wohl von niederer Herkunft, da er sich hier des volkstümlichen Ausdrucks bediente.

2) Bei Banduri (Imperium Orientale, Paris 1711) sind folgende zwei Michaelsklöster in Konstantinopel erwähnt:

1. tom. I, p. 59 A 165 περὶ τοῦ Σωσθενίου. τὴν δὲ μονὴν τοῦ Σωσθενίου τὸν ἀρχιστράτηγον ἔκτισεν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος (Nikephor. Kallisti, VII L. Procop. de Aedif. VIII. Du Cange, Cp. Christ. IV, p. 187).

2. I, p. 24 C 64 περὶ τῆς νέας. τὴν δὲ νέαν ἔκτισε καὶ τοῦ φόρου τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκου καὶ τὰ Τζήρου καὶ τὸν ἅγιον Διομήδην Βασίλειος ὁ Μακεδών. Dazu II, p. 599 Note ,Huius Ecclesiae novae crebrae mentio occurrit apud Scr. Hist. Byz. sub S. Michaelis et Ἀρχιστρατήγου appellatione' u. s. w. Ferner spricht Du Cange, Cp. Christ. tom. IV, p. 187, von ,XXXI S. Michaelis, τοῦ Ἀρχιστρατήγου φροντιστήριον περί που τὸ τοῦ Πόντου στόμα εἰς τόπον τινὰ Κατασκέπην λεγόμενον' u. s. w. Vgl. p. 187 XXXII . . . . ,et Nicephorus Gregoras [meminit] lib. V, p. 90 τῆς περὶ τὸν Βόσπορον τοῦ Ἀρχιστρατήγου μονῆς' . . . Eines von den genannten Klöstern dürfte wohl die Handschrift besessen haben.

3) Vgl. C. S. Hist. Byz. ed. Bonn. Codinus Curopalates de officiis p. 5 P. 3 C ἡ τετάρτη πεντάς. An letzter Stelle wird genannt: ,ὁ ῥήτωρ εἰς τὸ ἑρμηνεύειν τὰς γραφάς'. Dazu p. 144 Gretseri und Goari notae.

Korinth, der Besitzer des Cod. Par. 616 zu verstehen ist, und gehe nun zur Klarstellung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Cod. Reg. Par. 945 und Cod. Par. S. Gr. 616 über.

Dass beide Handschriften eng verwandt sind, zeigen z. B. folgende Stellen, an welchen Cod. Reg. mit Par. gegen Vat. 386 und dessen Handschriftenfamilie übereinstimmt:

1., Buch IV, Cap. 35 (= Lom. II, p. 53 Z. 4 f.:) *πρ . . . . . ῦς μὲν* Par. *πρ . . . . ῶς μὲν* Reg.

2., Buch VI, Cap. 8 (= Lom. II, p. 314 Z. 4 f.:) *ἐπὶ τῇ . . . . τοῦ νεανίσκου* Par. und Reg.

3., Buch VI, Cap. 23 (= Lom. II, p. 340 Z. 15 f.:) *ἀπὸ περσῶν ἢ . . . . λαβόντες* Par. (I. m.) und Reg.

4., Buch VI, Cap. 4 (= Lom. II, p. 305 Z. 2:) *ειδότες* (übergeschrieben: *ι ν*) Par. *ειδότες* (übergeschrieben: *ι δεν*) Reg.

Besonders auffällig ist:

5., Buch V, Cap. 32 (= Lom. II, p. 221 Z. 19 f.:), wo Reg. genau wie Par.[1]) liest: *οὐχ ὑποκει τῶ κέλσω* für: *οὐχ ὑποκεισόμεθα τῶ κέλσω.*

Hieraus ist zu folgern, dass Reg. und Par. entweder dieselbe Vorlage gehabt haben, oder dass der eine Codex von dem andern abgeschrieben ist. Die bei der Untersuchung der Handschriftenfamilie des Vat. 386 gewonnenen Resultate lassen die letztere Annahme von vornherein als wahrscheinlicher erscheinen. Durch eine genauere Prüfung lässt sich dieselbe aber sicher beweisen. Denn während der Schreiber von Reg. an sehr vielen Stellen ein Wort oder mehrere ausgelassen hat, welche sich jedesmal im Par. vorfinden, bietet Reg., abgesehen von etwa 18 Stellen, wo ein im Par. fehlender Artikel, eine Conjunktion, Praeposition u. dgl. im Reg. vorhanden ist, an keiner einzigen Stelle mehr, als Par. Im Gegenteil finden sich die Lücken des Par., nur meistens etwas grösser, im Regius wieder[2]), dazu auch alle Marginalien des Par. von I. Hand.

---

1) Im Par. 616 bildet *ὑποκει* das letzte Wort einer Seite. Der Schreiber vergass beim Umwenden, dass er das Wort noch nicht fertig geschrieben hatte.

2) Z. B. Buch IV, Cap. 35 = Lom. II, p. 53, Z. 4; Buch VI, Cap. 8 = Lom. II, p. 314, Z. 4; Buch VI, Cap. 23 = Lom. II, p. 340, Z. 15 f.; Buch VIII, Cap. 2 = Lom. III, p. 113, Z. 4 f.

Wer also die Abstammung des Reg. von Par. leugnen wollte, müsste erst die Möglichkeit einer, im Verhältnis zu dem grossen Umfang des Werkes geradezu unglaublichen Genauigkeit des Schreibers des Par. erweisen. Par. würde ja dem unbekannten gemeinsamen Archetypus fast genau so gleichen, wie z. B. der Text von Lommatzsch dem von Delarue.

Ferner würden wir bei der Hypothese einer gemeinsamen Vorlage genötigt sein anzunehmen, dass der Schreiber des Par. dieselbe nicht nur getreulich Wort für Wort abgeschrieben, sondern auch so sklavisch nachgeahmt habe, dass jede Zeile und jede Seite der Vorlage und der Abschrift sich hinsichtlich des Umfanges genau deckten. Denn wie könnte man anders den Umstand erklären, dass Buch VI, Cap. 36 (= Lom. II, p. 366 Z. 21 f.) Cod. Regius die Worte: *νῦν* — *ἀνάστασιν* im Text ausgelassen (und später am Rand nachgetragen) hat, welche im Par. genau eine Zeile mit demselben Anfang und Ende bilden? Im Gegenteil dient uns gerade dies Versehen des Schreibers des Reg. zum sichersten Beweis für die Abstammung des Reg. vom Par. In ähnlicher Weise ist auch Buch IV, Cap. 13 (= Lom. II, p. 17 Z. 15) der Schreiber des Regius fast genau um eine Zeile seiner Vorlage — eben des Par. — abgeirrt.

Man könnte einwenden, dass im Regius gelegentlich Varianten erscheinen, welche der Par. nicht kennt. Dies ist an ungefähr 11 Stellen der Fall, z. B. Buch III, Cap. 33 (= Lom. I, p. 292 Z. 10) hat Reg. *τύχη* (übergeschrieben: *γρ μοῖρα*), Par. dagegen nur: *μοῖρα*. Indessen wird dieser Einwand durch die Beobachtung beseitigt, dass sich jedesmal die mit *γρ* versehene übergeschriebene Variante des Reg. im Par. als alleinige Lesart vorfindet. Diese Thatsache lässt keine andere Deutung zu, als dass der Schreiber des Reg. bei seiner auch sonst nachweisbaren Flüchtigkeit ein falsches oder ähnliches Wort geschrieben hatte und durch die übergeschriebene Lesart der Vorlage verbessern wollte. Sonst hat er einfach das Falsche ausgestrichen und das Richtige darübergesetzt, z. B. Buch IV, Cap. 99 (= Lom. II, p. 163 Z. 12) *μέλλει γὰρ* [*γὰρ* durchstrichen, darüber: *δὲ*], wo Par. *μέλλει δὲ* liest. An jenen 11 Stellen dagegen wollte vielleicht der Schreiber seine eigene Vermutung, da sie ihm gut gefiel, nicht wieder tilgen.

Dass er überhaupt Gefallen an eigenen Conjekturen ge-

funden hat, beweist schlagend die Stelle in Buch III, Cap. 41 (= Lom. I, p. 305 Z. 14f.), wo Reg. das *ἀμφισχομένης* des Par. mit dem Vermerk: *γεγραμμένον ἦν* am Rand, im Texte aber seine Verbesserung *ἀμφισβηχομένης* hat. Ähnlich begegnet uns Buch V, Cap. 38 (= Lom. II, p. 240 Z. 3) zu dem *κηλουμένων* des Textes (so Par. u. Reg.) am Rand des Reg. von I. Hand:

θελουμένων und darunter: *κηλουμένου*:

offenbare Conjekturen des Schreibers.

Es erübrigt noch, diejenigen Stellen zu betrachten, an denen Reg. von Par. abweicht[1]). Dieselben lassen sich in folgende Gruppen zerlegen:

I., 1., Buch II, Cap. 30 (= Lom. I, p. 183 Z. 20) *εἴποι μὲν* R. *εἴποιμεν* P.

2., Buch IV, Cap. 12 (= Lom. II, p. 14 Z. 18) *περιόδους* R. *περίοδοι* P.

3., Buch IV, Cap. 16 (= Lom. II, p. 21 Z. 5) *γενομένου* R. *γινομένου* P.

4., Buch IV, Cap. 24 (= Lom. II, p. 32 Z. 25) *γὰρ* R. *ἂν* P.

5., Buch IV, Cap. 66 (= Lom. II, p. 101 Z. 13) *ἔχομεν* R. *ἔχων μὲν* P.

6., Buch V, Cap. 60 (= Lom. II, p. 281 Z. 20) *ἀσπαζομένοις* R. *ἀσπασαμένοις* P.

II., 1., Buch IV, Cap. 18 (= Lom. II, p. 22 Z. 17) *λελεγμένων* R. *λεγομένων* P.

2., Buch IV, Cap. 26 (= Lom. II, p. 35 Z. 17) *κινδύνων* R. *κινδύνου* P.

3., Buch V, Cap. 19 (= Lom. II, p. 196 Z. 3f.) *ὥσπερ καὶ ἐν* R. *ὡς γὰρ ἐν* P. [und V.]

4., Buch V, Cap. 24 (= Lom. II, p. 206 Z. 14) *ἐνοικήσασαν* R. *ἐνοικῆσαν* P.

5., Buch V, Cap. 25 (= Lom. II, p. 208 Z. 11) *φήσομεν* R. *φησὶ* P.

6., Buch VI, Cap. 41 (= Lom. II, p. 372 Z. 27f.) *εἰρηκέναι* R. *εὑρηκέναι* P.

1) Hier schliesse ich alle diejenigen Stellen aus, wo die Abweichung auf einem nachweisbaren Schreibfehler des Schreibers des Reg. beruht, oder wo derselbe sich die Hinzusetzung des Artikels, einer Präposition u. dgl. gestattet hat.

7., Buch VI, Cap. 81 (= Lom. II, p. 436 Z. 10f.) *προειρηκέναι* R. *εἰρηκέναι* P.

8., Buch VIII, Cap. 65 (= Lom. III, p. 206 Z. 19) *νομιζόμενον* R. *νομίζομεν* P.

III., 1., Buch I, Cap. 13 (= Lom. I, p. 37 Z. 16) *ἕλλησι* R. *ἔθνεσι* P.

2., Buch V, Cap. 12 (= Lom. II, p. 185 Z. 23) *ὑμνητέον* R. *σ' σκεπτέον* [sic] P.

3., Buch VII, Cap. 10 (= Lom. III, p. 15 Z. 25f.) *τοὺς προφήτας* R. *τοὺς τῶν προφητῶν τοιούτους λόγους* P.

4., Buch VII, Cap. 13 (= Lom. III, p. 19 Z. 16) *ἀκολουθίας* R. *ἀληθείας* P.

5., Buch VIII, Cap. 53 (= Lom. III, p. 187 Z. 21) *τῷ χριστιανισμῷ* (übergeschrieben: *ι νικῶ λόγω*) R. *τῷ χριστιανῶν λόγῳ* P.

Von diesen 19 Stellen sind zunächst diejenigen zu übergehen, welche durch Flüchtigkeit des Abschreibers verschuldet sind, d. h. Gruppe I. Die Gruppe II dagegen umfasst Änderungen und Verbesserungen der Vorlage durch den Abschreiber und ist wie die oben besprochene Stelle im Buch III, Cap. 41 (= Lom. I, p. 305 Z. 14) zu beurteilen. Die III. Gruppe endlich enthält die erheblicheren Abweichungen zwischen Reg. und Par. Indessen ist einmal ihre Zahl im Vergleich mit dem grossen Umfang der 8 Bücher gegen Celsus verschwindend klein, und dann lassen sich wenigstens No. 1 und 3—5 ebenfalls entweder als Flüchtigkeitsfehler oder als Conjekturen des Schreibers des Regius ansehen. Schwierigkeiten bereitet allein No. 2. Während hier der Schreiber des Cod. Bas. aus der Lesart des Par. *σε σκεπτέον* gemacht hat, liest Regius *ὑμνητέον*. Werden wir nun durch diese eine Stelle zur Annahme eines gemeinsamen Archetypus für Reg. und Par. genötigt? Keineswegs. Eine Stelle kann einer grossen Zahl von solchen gegenüber, welche für Abhängigkeit des Reg. von Par. sprechen, nicht ins Gewicht fallen, um so weniger als wir uns die Entstehung der Lesart des Reg. folgendermassen denken können: der Abschreiber verstand das übergeschriebene *σε* nicht und setzte deshalb für die vermeintliche Corruptel eine Conjektur ein, welche sich aus dem vorhergehenden *προσκυνητέον* leicht genug ergab.

So ist denn auch dieser, von Delarue so viel citierte Codex aus dem kritischen Apparat zu entfernen und dafür der Archetypus des Reg. und Bas. einzusetzen, nämlich:

16., Codex Parisinus, Supplément Grec, No. 616 a. 1339, [1]) membran., in 4⁰ maior. (290 mm. × 215 mm., während der Schriftraum 195 mm. × 125 mm. beträgt). Die Handschrift enthält auf 367 Blättern 1., von Fol. 2ᵃ bis 18ᵇ den *προσφωνητικὸς* des Gregorios Thaum. Überschrift [rot]: *τοῦ ἐν ἁγίοις πρὸς ἡμῶν γρογορίου* [sic] *τοῦ θαυματουργοῦ· ἐπισκόπου νεοκαισαρείας· εἰς ὠριγένην προσφωνητικὸς ὃν εἶπεν* u. s. w. bis: *ἐπὶ τὴν πατρίδα:* — ⁞ Anfang: [*Ἀ*]*σφαλές τϊ πρᾶγμα ἡ σιωπὴ* u. s. w. Ende: . . . *καὶ τοῦτό γε μάλιστα πάντων, μόνον ἡμᾶς παραμυθήσεται:* —. Fol. 19 ist leer. 2., Fol. 20ᵃ bis 344ᵇ enthalten die 8 Bücher des Origenes gegen Celsus [2]). Überschrift [rot]: *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους τόμος πρῶτος:* Anfang: [*Ὁ*] *μὲν σὴρ καὶ κὸ ἡμῶν ἰσ̃ χὸ* u. s. w. Ende: . . . *μαρτυρήσωμεν:* — 3., Auf Fol. 345ᵃ bis 367ᵇ steht die Cohortatio ad martyrium. Überschrift [rot]: *ὠριγένους εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς:* Anfang: . . *ἀπογεγαλακτισμένοι ἀπὸ γάλακτος* u. s. w. Ende [spitzzulaufend]: . . . *πᾶσαν ἀνίνην φύσιν λόγων καὶ σοφίας Θυ:* ⁞

Die Handschrift in rotem Ledereinband mit Goldpressdruck ist sehr gut erhalten und von éinem Schreiber auf bald feineres bald stärkeres Pergament mit grosser Sorgfalt geschrieben. Die Überschriften sind rot, am Anfang des II. Buches findet sich ein künstlerisch ausgeführter Initial, sonst ist jedesmal Platz für denselben gelassen. Jede Seite enthält 27 gezogene Linien und ebensoviel Zeilen, eine Seite entspricht 37 Zeilen der Ausgabe von Lom. Von I. und II. Hand finden sich nur wenig Randnotizen, und nur selten Correcturen und Rasuren. Quaternionenzahlen sind für Fol. 1—19 und Fol. 20—367 besonders mit roter Tinte angegeben. Die Schrift, jüngere Minuskel, ist nur wenig nach rechts geneigt, das Iota subscr. fehlt meistens, die Accente sind rund und mit dem Spiritus nicht verbunden, Ligaturen und Abkürzungen sind meist nur am Ende der Zeilen angewendet.

---

1) Die erste Kunde von dieser Hs. verdanke ich Herrn Dr. Gundermann. Bei Gardthausen, Gr. Pal. S. 354 Z. 16 v. o. ist der Inhalt des Codex unvollständig angegeben, auch ist ‚a. 1339' zu schreiben (s. u.).

2) Dieselben habe ich 1885/1886 hier vollständig verglichen.

Auf Fol. 367 b steht unter den letzten Worten des *προτρεπτικὸς* von I. Hand folgende subscriptio: | *ἐτελειώθη μηνὶ δεκε-|μβρίῳ] ια . Ἰν Η. ἔτους ,ςωμη. χειρὶ | λουκᾶ μοναχοῦ τοῦ ἀθλίου καὶ ἐλεεινοῦ: ὁρισμῷ τοῦ* | Ursprünglich haben dann noch zwei Zeilen hier gestanden, welche jetzt völlig ausgekratzt sind. Nach der Unterschrift ist also der Codex am 11. Dezember des Jahres 1339 n. Chr. in der 8. Indiction von dem Schreiber, einem Mönch Lucas, über den nichts weiter bekannt ist[1]), vollendet worden. Ferner findet sich auf Fol. 1 a med. mit schwarz-rötlicher Tinte geschrieben folgende Notiz von II. Hand vor:

τὸ παρὸν ἐγράφη κατὰ τὸ ,ςωμή ἔτος ἤτοι ᾳτκή [2]) *διὰ χειρὸς λουκᾶ μοναχοῦ ὁρισμῷ δὲ τοῦ Αὐτο κράτορος Ἀνδονίκου* [sic] *παλαιολόγου τοῦ νέου· κύριος δ' ἔπειτα τοῦτο* [sic] *γεγονὼς Μανουὴλ ὁ ῥήτωρ | τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἀπήλειψε τοὔνομα τοῦ | Ἀνδρονίκου: —*

Hieraus lernen wir nicht nur den Zerstörer der beiden letzten Zeilen der subscriptio Fol. 367 b, sondern auch den spätern Besitzer der Handschrift kennen. Wer ist aber dieser ‚*Μανουὴλ ὁ ῥήτωρ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*'? Auf Fol. 237 a steht (zu Lom. II, p. 344^{5}—346^{13} = B. VI. C. 25—26) folgende Randnote:

μανουὴλ τοῦ ῥήτορος: φεῦ σοι τάλαν ὠρίγενες κακῶς, ὑπεισάγοντι τὸ καθαρτήριον πῦρ· ἐντεῦθεν γάρ σοι, καὶ ὁ, εἰς ὃν ὕστερον κατεκρημνίσθης ὠρύχθη βόθρος. οὐκ ἔστι γὰρ ὅλως προγατήριον [sic] *πῦρ οὐκ ἔστι. τοῦ χυ ἡμῶν σαφῶς ἐν εὐαγγελίοις ἀποφαινομένου· καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν*

---

1) Vgl. Gardthausen, Gr. Pal. S. 329.

2) Diese Zahl würde = 1328 n. Chr. sein und dem 1. Regierungsjahre des Andronikos III. entsprechen, während die richtige, von Lukas angegebene Zahl 1339 mit dem vorletzten Jahre des Andronikos zusammenfällt. Entweder hat Manuel eine Verbesserung anbringen wollen, indem er einen Irrtum des Schreibers Lukas annahm, oder er hat sich — was im Hinblick auf die oben i. T. bezeichneten Schreibfehler wahrscheinlicher ist — bei der Umsetzung der Zahl in die der christl. Ära geirrt, er hat vielleicht schreiben wollen: *ᾳτμή* = 1348; *κ* und *μ* konnten ja leicht verwechselt werden. Natürlich ist sein Jahr n. Chr. 1348 nach byzant. Rechnung bestimmt (6848—5500), und entspricht unserem Jahre n. Chr. 1339/40 (6848—5509). Letzteres ist die mir privatim mitgeteilte Ansicht von Herrn Prof. Gelzer hier. So würde es mit dieser Zahl eine ähnliche Bewandtnis haben, wie mit derjenigen des Cod. Vat. Gr. 341, vgl. Gardthausen. Gr. Pal. S. 388 f.

αἰώνιον· οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον: καὶ μή μοι ἀντεπενέγκῃς ὡς τοῦτο διὰ φόβον ἡμῶν τῷ χᾶ εἴρηται. βλασφημήσεις γὰρ καὶ ἔτι· ἀλλ' αὐτοαλήθεια ὢν ὁ χς ἡμῶν, τὴν ἀλήθειαν εἴρηκεν:

Diese Worte hat offenbar Manuel, der Besitzer der Handschrift, mit eigener Hand geschrieben. Sind aber wohl nur die Worte des Origenes — der sich dort recht vorsichtig über das Fegefeuer ausdrückt — die Veranlassung für Manuel gewesen, seiner Entrüstung einen so deutlichen Ausdruck zu verleihen? Gewiss nicht; vielmehr deutet die Note auf eine Zeit, in der über die Lehre von dem Fegefeuer lebhaft verhandelt wurde. Wir werden nicht irren, wenn wir an das Florentiner Concil a. 1439 denken, auf welchem bekanntlich die griech.-kathol. Kirche an der Verneinung dieses Dogmas festhielt. In den damaligen Streitigkeiten begegnet uns auch der Name Manuels, als eines Gegners des vermittelnden und den Lateinern zugeneigten Cardinals Bessarion [1]). Unsere Vermutung würde noch wahrscheinlicher werden, wenn wir den Besitzer des Cod. Par. 616 mit jenem Manuel von Korinth identificieren könnten, welcher in einer Gegenschrift ausser andern Dogmen der Lateiner auch das vom Fegefeuer bestritten hat. In den von Richard Foerster kritisch herausgegebenen alten Katalogen von Konstantinopel aus saec. XVI. [2]) findet sich nämlich unter No. 13 (τὰ παρόντα βιβλία εἰσὶ τοῦ ἐνδοξοτάτου ἄρχοντος κυροῦ μανουὴλ τοῦ εὐγενικοῦ) mit κγ' bezeichnet eine Reihe von polemischen Briefen des ‚φρὰ φραντζέσκου τοῦ πρεδικατόρου τῆς μεγαλοπόλεως ῥώμης πρὸς κὺρ μανουὴλ τὸν κορίνθιον, τὸν μέγαν ῥήτορα τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς κωνσταντινουπόλεως' [3]), von denen

1) Vgl. Fabric. Harl. bibl. gr. XI, p. 669 f. ‚Manuel rhetor magnae ecclesiae ... contra Gemistum ac Bessarionem' u. s. w.

2) De antiquitatibus et libris mss. Constantinopolitanis comm. (in dem Rostocker Gratulationsprogramm zu dem 400jähr. Jubiläum der Univers. Tübingen, 1877) p. 26.

3) Försters sehr verdienstliche Publikation des Cod. Palat. Vindob. No. XCVIII, welcher die Konst. Kataloge enthält, macht die ältern fehlerhaften Abdrücke der Kataloge (latein. durch Hartung 1570, Verderius 1585 und teilweise im Serapeum, Anzeigebl. XVII, p. 105 ff. nach dem Druck von Thomas Phillips) entbehrlich. Übrigens vgl. auch Fabric. Harl. bibl. graec. XI, p. 669 f., wo Cod Oliv. Cromwell CXV 3 f. No. 291 (cat. Mss.

der 4. ‚περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρὸς, ὅτι πῦρ καθαρτήριον ἔστι τῶν ψυχῶν‘ handelt. Unter den Gegenschriften des Manuel tritt uns an 4. Stelle entgegen:

‚τετάρτη, ὅτι οὐκ ἔστι καθαρτήριον πῦρ τῶν ψυχῶν, ὡς οἱ λατῖνοι φρονοῦσι‘. Dieser Manuel ist offenbar mit dem unter κ′ (8. ‚ταῦτά εἰσι τὰ βιβλία τοῦ ἐντιμοτάτου καὶ θεοσεβεστάτου παπᾶ κυροῦ Κωσταντίνου τοῦ Βαρήνου καὶ μεγάλου σακελλαρίου τῆς μεγάλης ἐκκλησίας.‘ [Foerster a. a. O. p. 16 f.]) erwähnten identisch, von dem es dort heisst: ‚μανουὴλ τοῦ κορινθίου καὶ μεγάλου ῥήτορος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας κωνσταντινουπόλεως ἀπολογίαι δεκατέσσαραι πρὸς τὴν ἐν φλωρεντίᾳ ὀγδόην σύνοδον· καὶ περὶ τὰς ἀτοπίας τῶν λατίνων κεφάλαια ἑβδομήκοντα τέσσαρα.

Daraus würde folgen, dass jener Manuel von Korinth zur Zeit des Florentiner Concils gelebt hat und Zeitgenosse des Bessarion gewesen ist [1].

Jedenfalls hat der Cod. Par. 616 einem griechischen Rhetor Manuel gehört, welcher sich, nach den von ihm herrührenden Randnoten zu urteilen, ebenso eifrig mit dem Studium der BB. des Origenes gegen Celsus beschäftigt hat, wie sein grosser Gegner Bessarion. Hat er doch ausser dem Cod. Par. 616 auch den Cod. Regius Par. 945 besessen; denn in diesem steht Fol. 232a genau zu derselben Stelle, wie die oben angeführte Note des Manuel im Par. 616, nämlich zu Buch VI, Cap. 25—26 = Lom. II, p. 344, Z. 5 bis p. 346, Z. 13 folgende Randbemerkung:

Σή τὴν εἰσαγωγὴν τοῦ προγατορίου [sic] πυρός:. Die Schriftcharaktere, besonders in dem Wort προγατορίου, stimmen so augenfällig mit der Schrift Manuels im Par. 616 überein, dass mit völliger Sicherheit Manuel auch als Verfasser der Note im Reg. bezeichnet werden muss. Hieraus folgt weiter, dass mit der 2. subscriptio des Regius: ‚εἰσὶ δὲ τὰ γράμματα τοῦ μεγάλου

Angliae etc. vol. I) mit folgendem Inhalt erwähnt wird: ‚Fratris Francisci conclusiones theologicae et orthodoxae decem, quas per litteras misit ad Manuelem, magnum rhetorem magnae ecclesiae, cum eiusd. Manuelis responso.‘

1) Unsere Ansicht müsste fallen, wenn die Angabe von Lambecius richtig wäre, dass der in dem Cod. Caes. Vindob. CXXXVI (136) No. 3 enthaltene Brief des Rhetors Manuel an den Frater Franciscus a. 1523 geschrieben sei. Vermutlich liegt bei Lambecius ein Irrtum vor.

ῥήτορος‘ niemand anders, als derselbe Rhetor Manuel gemeint sein kann, um so mehr, als auch diese Worte, wie die Schriftvergleichung lehrt, von der Hand des Manuel herrühren.

Während nun der Codex Reg. etwa 70—80 Jahre nach dem Tode seines Eigentümers Manuel in das Abendland gelangt ist, hat sich der Codex Par. S. Gr. 616 bis in unser Jahrhundert im Morgenland befunden und ist erst durch den bekannten Handschriftensammler Minoides Mynas [1]), wie der, Fol. 2a von ihm eingeschriebene Name zeigt, erworben und nach Paris gebracht worden. Zugleich mit dem Philokaliencodex No. 615, welcher ebenfalls den Namen des Mynas und verschiedene Randnoten desselben trägt, ist Cod. Par. S. Gr. 616 in die kaiserliche Bibliothek gekommen, deren Stempel auf Fol. 1a und 2a steht. Was den Wert dieser Handschrift betrifft, so ist klar, dass dieselbe schon deswegen die sorgfältigste Beachtung verdient, weil sie auf kaiserlichen Befehl und wohl für die kaiserliche Bibliothek in Konstantinopel geschrieben worden ist.

Ferner wird sie dem Alter nach (a. 1339 geschrieben) nur von dem Cod. Vat. 386 saec. XIII. med. übertroffen; indessen ist der Altersunterschied nicht sehr erheblich und würde kaum in Betracht kommen, wenn nachgewiesen werden könnte, dass Par. 616 von einem ältern Archetypus abstammt, als Vat. 386. Zur Entscheidung der Frage nach der Bedeutung des Par. 616 für die Kritik ist deshalb eine eingehende Untersuchung über die Verwandtschaftsbeziehungen des Par. 616 zu Vat. 386 unbedingt notwendig. Haben wir erst das Verwandtschaftsverhältnis dieser beiden aus Konstantinopel stammenden ältesten und wichtigsten Vertreter der zwei vorhandenen Handschriftenfamilien klargelegt, so ist zugleich die erste Grundlage für die Herstellung des Textes auf Grund der besten Überlieferung gewonnen. Aus

---

1) Vgl. Serapeum V, 1844, p. 86 ff. Danach befand sich Mynas a. 1841 auf dem Athos. Vgl. ferner: Miller, Mélanges de littérature grecque. Paris 1868, préface (Journal des Savants, Mars 1868 p. 171) und: Inventaire Sommaire des Manuscrits du Supplément Grec de la Bibl. Nationale par H. Omont, Paris 1883, Index s. n. Übrigens fehlen No. 615 u. 616 in der Reihe der durch Mynas in die kaiserl. Bibl. gebrachten Codd. Wahrscheinlich sind jene beiden erst aus dem Nachlass des Mynas, also später als die übrigen, der Bibliothek einverleibt worden. Die letzteren litterarischen Nachweise verdanke ich ebenfalls Herrn Prof. V. Gardthausen.

der Prüfung der Lesarten des Vat. 386 und des Par. 616 erhalten wir nun folgende Resultate.

Dass entweder Par. 616 vom Vat. 386 abgeschrieben ist, oder dass beide als Apographa éines Archetypus anzusehen sind, dies ergiebt sich aus folgenden gemeinsamen Fehlern bez. Übereinstimmungen:

1. Buch III, Cap. 39 (= Lom. I, p. 302, Z. 15 f.) *πλάσαι τ'οἷοι ἦσαν* P. V.
2. Buch III, Cap. 61 (= Lom. I, p. 337, Z. 1 u 2) *λῃστὰς* [sic, d. h. die Variante *ης* über *ας*] P. V.
3. Buch V, Cap. 8 (= Lom. II, p. 177, Z. 4) *εὑρήσειε* [für *εὑρήσεις*] P. V.
4. Buch V, Cap. 33 (= Lom. II, p. 223, Z. 14) *ὁρω μέν τινα* [für *ὁρῶμεν τίνα*] P. V.
5. Buch VI, Cap. 34 (= Lom. II, p. 363, Z. 17 f.) *καθόλου* [für *κάθοδον*] P. V.
6. Buch VI, Cap. 42 (= Lom. II, p. 376, Z. 3) *φιονέα* [für *ὀφιονέα*] P. V.
7. Buch VI, Cap. 42 (= Lom. II, p. 377, Z. 16) *ἠλάστριον* P. V.
8. Buch VI, Cap. 44 (= Lom. II, p. 382, Z. 7) *ὁμοίως ἕως* [für *ὁμοιώσεως*] P. V.
9. Buch VI, Cap. 49 (= Lom. II, p. 390, Z. 10) *ἔγημε* [für *ἔκτεινε*] P. V.
10. Buch VII, Cap. 32 (= Lom. III, p. 49, Z. 17) *χορίον* P. V.
11. Buch VII, Cap. 45 (= Lom. III, p. 72, Z. 15) Lücke:
    καὶ . . . . . αὐτὸς P.
    καὶ μ . . αὐτὸς V.
12. Buch VII, Cap. 63 (= Lom. III, p. 99, Z. 8) *ὁρῶμεν οἳ* P. V.
13. Buch VII, Cap. 63 (= Lom. III, p. 100, Z. 11) *ἐνεῖναι* [für *ἓν εἶναι*] P. V.

Die Abhängigkeit des Par. 616 von Vat. 386 scheint nun auf den ersten Blick daraus hervorzugehen, dass im ersteren eine grosse Anzahl von Auslassungen vorhanden ist, während der Vat. 386 nur an verhältnismässig sehr wenigen Stellen kleine Textlücken dem Par. gegenüber aufweist.

Eine genauere Untersuchung führt zu folgendem Ergebnis. In allen 8 Büchern finden sich im Par. nach meiner Zählung 583 Auslassungen vor. Dieselben sind aber zu scheiden in kleinere:

Auslassung des Artikels, einer Conjunktion, Praeposition u. dgl., und grössere: Übergehen von ein, zwei und mehr Wörtern oder Zeilen. Zu der ersteren Art gehören die weitaus meisten Stellen, nämlich 486, zu der zweiten nur 97. Hiervon sind wieder nur 13 grössere Auslassungen, von 1/3 bis 7 1/2 Zeilen, die übrigen 84 sind kleiner als 1/3 Zeile. Wie lässt sich nun jene grosse Zahl der kleinsten Lücken (486) erklären? Offenbar aus einer geringeren Sorgfalt des Abschreibers, aber auch daraus, dass im Par. 616 weder die I. noch eine II. Hand den Codex nach seiner Vorlage oder nach einer andern Handschrift durchgehends verbessert hat. Giebt es doch im ganzen — abgesehen von seltenen Veränderungen im Text — nur 2 Nachträge und 5 Varianten von I. Hand im Par.! Kein Wunder, dass die Vergleichung mit Vat. 386 hierin zu Ungunsten des Par. 616 ausfallen muss, da jener Codex ausserordentlich viel Correcturen und Nachträge zeigt. Die Zahl der Verbesserungen von solchen kleinen Versehen, deren Par. im ganzen 486 und für Buch I—III 191 aufweist, beträgt im Vat. für diese Bücher [1]) etwa 84; doch ist dabei zu bedenken, dass viele Verbesserungen von der I. und II. Hand im Text so geschickt ausgeführt sind, dass sie dem Auge nicht auffallen. Nehmen wir ferner an, dass der Schreiber des Vat. sorgfältiger copiert hat, als derjenige des Par., so dürfte jene grössere Anzahl von kleinen Auslassungen im Par. nicht befremden.

Hinsichtlich der Anzahl der grösseren Lücken ist das Verhältnis für Par. viel weniger ungünstig. Denn während Par. in allen 8 Büchern *97* solcher Stellen hat, zählen wir im Vat. *67*, welche hier aber sämtlich von I. oder II. Hand [2]) am Rand ergänzt sind [3]). So erklärt es sich also auf das einfachste, dass Vat. mit seinen Abschriften einen fast vollständigen Text den vielen Auslassungen des Par. gegenüber aufweist, und der Hauptbeweis für die Abhängigkeit des Par. vom Vat. ist hinfällig [4]).

---

1) Nur für Buch I—III ist meine Collation des Vat. 386 zur Zeit genau genug, um eine solche Vergleichung anstellen zu können.

2) Die weitaus meisten Nachträge rühren von der II. Hand her, von der I. nur 8.

3) Die Lücken schwanken zwischen 2—3 Worten und 19 Zeilen.

4) Dass Par. von Vat. nicht abgeschrieben sein kann, geht m. E. deutlich aus Buch IV, Cap. 70 (= Lom. II, p. 107, Z. 13 f.) hervor. Hier

Par. 616 würde, wenn die I. oder II. Hand die durch Flüchtigkeit des Schreibers entstandenen Lücken ausgefüllt hätte, nicht nur einen im grossen ganzen gleichen Text wie Vat. 386 zeigen, sondern diesen Codex an Vollständigkeit sogar überbieten. Denn auch in seiner jetzigen Gestalt hat Par. gelegentlich 1—3 Worte mehr, als Vat. Wenn auch an manchen Stellen der Schreiber des Par. einen Artikel oder ein *δὲ*, *καὶ*, *γὰρ* u. dgl. selbst hinzugesetzt haben mag, so ist doch die Zahl dieser Stellen zu gross, als dass wir sie alle auf Mangel an Genauigkeit des Schreibers Lukas zurückführen dürften. Vielmehr liefern uns diese Stellen einen wichtigen Beweis dafür, dass Par. nicht von Vat. abgeschrieben ist. Solcher Stellen, wo Par. mehr im Text hat, als Vat., finden sich im I. Buch vor: 26, im II. Buch 17, im III. Buch 10, im IV. Buch 26, im V. Buch 20, im VI. Buch 26, im VII. Buch 31, im VIII. Buch 36, im ganzen demnach *192*.

Dazu kommt ferner eine noch weit grössere Anzahl von solchen Stellen, wo die Lesart des Par. von derjenigen des Vat., wenn auch oft nur in Kleinigkeiten, abweicht. Auf das I. Buch entfallen 105 solcher Stellen, darunter 10 wichtigere, auf das II. 115, darunter 14 wichtigere, auf das III. 126, darunter 20 wichtigere, auf das IV. 164 (?), darunter 39 (?) wichtigere, auf das V. 112 (?), darunter 37 (?) wichtigere, auf das VI. 164 (?), darunter 38 (?) wichtigere, auf das VII. 136, darunter 55 wichtigere, auf das VIII. 115, darunter 46 wichtigere; die Gesamtzahl der Abweichungen beträgt also ca. *1067* [1], und davon sind *259* etwas erheblicherer Art, also eine recht stattliche Anzahl.

hat die I. Hand im Vat. die Worte: *ἐν τοῖς ἀπευκτοῖς· χρησιμωτάτους δ' ἔσεσθαι* des Gleichklangs von *ἔσεσθαι* wegen ausgelassen, und die II. Hand hat die Worte am Rand nachgetragen. In Par. sind dagegen nur die Worte: *χρησιμωτάτους δ' ἔσεσθαι* ausgelassen. Wenn der Schreiber des Par. die Worte: *ἐν τοῖς ἀπευκτοῖς* vom Rand des Vat. entnommen hätte, so wäre es völlig unverständlich, weshalb er die Worte *χρ. δ' ἔσ.*, die ja auch am Rand des Vat. stehen, übergangen haben sollte. Die Auslassung in Par. und Vat. ist vielmehr nur so zu erklären, dass die Lesart der gemeinsamen Vorlage an dieser Stelle Gelegenheit zum Abirren bot.

1) Die Zahl ist natürlich nicht absolut sicher, da vorläufig meine Collation des Vat. 386 nur zu annähernden Bestimmungen solcher Zahlenverhältnisse ausreicht. Deshalb auch die Fragezeichen hinter einzelnen Zahlen.

Ich greife aus dieser Zahl die bemerkenswertesten Stellen als Beispiele heraus.

1. Buch II, Cap. 4 (= Lom. I, p. 141, Z. 7) *ἐν ἠσαΐα τῷ προφήτῃ* V. *ἐν τοῖς προφήταις* P.
2. Buch II, Cap. 49 (= Lom. I, p. 205, Z. 14) *ἀποβάλλειν ἀνθρώπων* V. *ἀπ' ἀνθρώπων ἐκβάλλειν* P.
3. Buch III, Cap. 29 (= Lom. I, p. 288, Z. 15 f.) *ἐπιστρεφίας* V. *ἐπιστροφῆς* P.
4. Buch III, Cap. 46 (= Lom. I, p. 314, Z. 17) *ἐπιδικαζομένους* V. *ἐπιθυμοῦντας* P.
5. Buch III, Cap. 50 (= Lom. I, p. 321, Z. 15) *τὰ ἀναγνώσματα* V. *αὐτὰ* P.
6. Buch III, Cap. 63 (= Lom. I, p. 339, Z. 4) *δικάζει* V. *κολάζει* P.
7. Buch III, Cap. 68 (= Lom. I, p. 344, Z. 24) *ἄλλο ἢ πλέον* V. *ἄλλο πλὴν* P.
8. Buch IV, Cap. 26 (= Lom. II, p. 36, Z. 5) *οἰκούμενον* V. *οἰκονομούμενον* P.
9. Buch IV, Cap. 47 (= Lom. II, p. 75, Z. 5) *κελευσθὲν* V. *ἐκελεύσθη* P.
10. Buch IV, Cap. 84 (= Lom. II, p. 131, Z. 15) *κοσμήσαντος* V. *κτίσαντος* P.
11. Buch IV, Cap. 93 (= Lom. II, p. 151, Z. 16) *ἀπάτην* V. *ἀπάντησιν* P.
12. Buch IV, Cap. 98 (= Lom. II, p. 160, Z. 2) *ἡμέτερον* V. *ἥμερον* P.
13. Buch V, Cap. 7 (= Lom. II, p. 175, Z. 8) *ὅλον* V. *ἥλιον* P.
14. Buch V, Cap. 20 (= Lom. II, p. 199, Z. 9 f.) *τὸ πρᾶγμα γε* V. *τῷ πράγματί γε* P.
15. Buch V, Cap. 24 (= Lom. II, p. 206, Z. 6) *φύσεως* V. *κρίσεως* P.
16. Buch V, Cap. 28 (= Lom. II, p. 214, Z. 10) *ἀτόπων* V. *ἀνθρώπων* P.
17. Buch V, Cap. 41 (= Lom. II, p. 242, Z. 16) *ὁράσεων* V. *ὀρέων* P.
18. Buch V, Cap. 63 (= Lom. II, p. 291, Z. 2) *μακρότερον* V. *βαρύτερον* P.
19. Buch VI, Cap. 12 (= Lom. II, p. 321, Z. 18) *εἰδώλων* V. *ἑλλήνων* P.

20. Buch VI, Cap. 28 (= Lom. II, p. 351, Z. 8) ἀκτημοσύνης V. εὐδαιμοσύνης P.
21. Buch VI, Cap. 67 (= Lom. II, p. 414, Z. 9) καὶ πληκτικὸν V. ἢ ἀληθὲς P.
22. Buch VI, Cap. 70 (= Lom. II, p. 419, Z. 1) ὡς δ'ἐὰν V. ὡς οὐδ'ἐὰν P.
23. Buch VI, Cap. 77 (= Lom. II, p. 431, Z. 5) οἱ τῆς V. υἱοὶ τῆς P.
24. Buch VI, Cap. 78 (= Lom. II, p. 432, Z. 9) ἐπι κληρώσαντα V. |ἐπι in ras.| πληρώσαντα P.
25. Buch VII, Cap. 9 (= Lom. III, p. 14, Z. 11) γνωμα V. γνώρισμα P.
26. Buch VII, Cap. 11 (= Lom. III, p. 17, Z. 1) ἀπολώη V. ἀποδώη P.
27. Buch VII, Cap. 16 (= Lom. III, p. 26, Z. 21) ἐφάσκομεν V. ἐλέγομεν P.
28. Buch VII, Cap. 40 (= Lom. III, p. 62, Z. 8 f.) βλασφημοῦντες V. βλασφημεῖτε P.
29. Buch VII, Cap. 52 (= Lom. III, p. 82, Z. 12) εἰ ἢ τὲ τοῖς V. εἰ οἷός τε τοῖς P.
30. Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 95, Z. 9) μὲν ὡς V. μένων P.
31. Buch VII, Cap. 64 (= Lom. III, p. 101, Z. 9 f.) φοβηθήσῃ V. προσκυνήσεις P.
32. Buch VII, Cap. 65 (= Lom. III, p. 102, Z. 17) καὶ μὴ μὴν καὶ δεῖν V. οὐ μὴν P.
33. Buch VIII, Cap. 38 (= Lom. III, p. 163, Z. 9 f.) δηθ . . βλασφημῶ |sic| V. δή ποτέ τινος βλασφημῶ P.
34. Buch VIII, Cap. 40 (= Lom. III, p. 165, Z. 4) θε. ἀλέουσι |sic| V. θεῶν ἀλέουσι P.
35. Buch VIII, Cap. 45 (= Lom. III, p. 173, Z. 22) Dittographie V. nicht in P.
36. Buch VIII, Cap. 49 (= Lom. III, p. 179, Z. 19) τῇ στάσει συννοσοῦντες V. τὰς στάσεις νοσοῦντες P.
37. Buch VIII, Cap. 63 (= Lom. III, p. 203, Z. 5) ἔχρη δ'εἰ τοῦτο ὡς τὸ εἶναι ἀληθὲς V. ἐχρῆν δ'εἰ τοῦτο ἦν ἀληθὲς P.
38. Buch VIII, Cap. 64 (= Lom. III, p. 204, Z. 14) ἵλεω εὐκταῖον V. ἵλεω ἔχειν εὐκτέον P.

39. Buch VIII, Cap. 68 (= Lom. III, p. 212, Z. 12) *βούλεσθαι* V. *πράττοντες* P.

40. Buch VIII, Cap. 74 (= Lom. III, p. 223, Z. 8) *εἰς τὸν πολιαία θεὸν* V. *εἰς τὸν τῶν ὅλων θεὸν* P.

Wenn nun auch von den angeführten Varianten nicht wenige auf den ersten Blick als Fehler des Schreibers des Par. 616 erkannt werden, so ist doch bei einer solchen Fülle von bedeutenderen Abweichungen zwischen Par. und Vat. die Vermutung, dass Par. ein Apographon des Vat. sei, völlig unhaltbar, und es bleibt andererseits zur Erklärung der oben angeführten auffälligen Übereinstimmungen zwischen Par. und Vat. nur die Annahme eines gemeinsamen Archetypus für diese beiden Handschriften übrig.

— — —

Auf diese unbekannte und — wie man wohl mit Sicherheit aussprechen darf — nicht mehr vorhandene Handschrift, welche wir mit A bezeichnen wollen, geht nun die gesamte Überlieferung der 8 Bücher des Origenes gegen Celsus zurück. Demnach muss als Grundlage für eine neue Ausgabe der 8 Bücher gegen Celsus dieser, aus Vat. 386 und Par. S. Gr. 616 herzustellende **Archetypus A** gelten. Freilich ist derselbe ebensowenig als seine beiden Abschriften fehlerfrei gewesen, denn er hat die gemeinsamen Fehler von Vat. und Par., welche ich oben aufgezählt habe, bereits enthalten. Am Rand und im Text von A haben Varianten gestanden, welche Vat. meist als Varianten (mit dem Vermerk *γρ καὶ*) wiedergegeben, Par. aber mit wenigen Ausnahmen in seinen Text aufgenommen hat [1]. Nur selten bieten beide Apographa an derselben Stelle die Variante ihres Archetypus, z. B. Buch V, Cap. 57 (= Lom. II, p. 276, Z. 13) *εἰδότες* V. *ἰδόντες* P. Hier stand wahrscheinlich in A: *εἰδότες*, Par. giebt die Lesart richtig wieder, während der Schreiber des Vat. ϛ [= ες] als ο [= ος] gelesen hat. Ähnlich Buch IV, Cap. 38 (= Lom. II, p. 58, Z. 13) zu *ἐκ δ' ἐτέλεσσε* im Text: *γρ καὶ ἐκδεγέλασε* V. *γρ ἐκδ' ἐγέλασε* P.

---

1) Dabei ist oft das *καὶ* (= auch) unrichtig vom Rand in den Text herübergenommen worden.

Ferner befanden sich in A diejenigen Marginalien, welche sowohl in Vat. als in Par. vorhanden sind, nämlich:

1. Buch I, Cap. 8 (= Lom. I. p. 27, Z. 11) *ὅτι δύο οἱ κύλσοι*: — V. P. [P. om. *οἱ*].
2. Buch I, Cap. 55 (= Lom. I, p. 102, Z. 1 ff.) *μῦθος ἰουδαϊκὸς· καὶ ἑξῆς ἡ ἀνατροπὴ αὐτοῦ*: — V. P. [in P. verwischt].
3. Buch III, Cap. 26 (= Lom. I, p. 281, Z. 12) *ἡροδότου*: — V. P.
4. Buch III, Cap. 75 (= Lom. I, p. 354, Z. 1—3) *Cῆ κατὰ τῆς μετενσωματώσεως* V. P. [P. om. *τῆς*].
5. Buch IV, Cap. 38 (= Lom. II, p. 58, Z. 6 ff.) *ἡσιόδου* V. P.
6. Buch IV, Cap. 39 (= Lom. II, p. 61, Z. 8) *πλάτωνος* V. P.
7. Buch IV, Cap. 83 (= Lom. II, p. 130, Z. 11 f.) das oben Seite 45 besprochene Scholion *Cῆ ὅτι διαβάλλεται* u. s. w. V. P.
8. Buch VI, Cap. 30 (= Lom. II, p. 355, Z. 1 ff.) *Cῆ ξένα ἀγγέλων ὀνόματα* V. P.
9. Buch VIII, Cap. 37 (= Lom. III, p. 162, Z. 14) *ὡ͗͗* V. P.

Der Codex A war im ganzen gut erhalten, als der Vat. 386 abgeschrieben wurde, denn hier begegnet uns nur éine Lücke, die auf eine Beschädigung (Rasur, Fleck, Loch o. dgl.) in A hindeutet, nämlich Buch VII, Cap. 45 (= Lom. III, p. 72, Z. 15), wo Vat. liest:

καὶ μ . . αὐτὸς.

Der Schreiber des Par. lässt hier auch das *μ* weg. In der Zeit zwischen saec. XIII. med. und a. 1339 scheint A noch mehr beschädigt worden zu sein, denn an drei Stellen:

1. Buch V, Cap. 21 (= Lom. II. p. 206. Z. 7) *καὶ . . . . ψυχῆς* P. *καὶ ἄλλό τϊ ψυχῆς* V.
2. Buch VI, Cap. 8 (= Lom. II, p. 314, Z. 4 f.) *ἐπὶ τῇ . . . . τοῦ* P. *ἐπὶ τῇ συστάσει τοῦ* V.
3. Buch VI, Cap. 23 (= Lom. II, p. 340, Z. 15 f.) *περσῶν ἢ . . . . λαβόντες* P. *περσῶν ἢ καβείρων λαβόντες* V.

deutet der Schreiber des Par. eine Lücke an, wo derjenige des Vat. den vollständigen und richtigen Text bietet [1]). Wahrschein-

1) Diese 3 Stellen beweisen übrigens ebenfalls die Unabhängigkeit des Par. von Vat. Denn aus welchem Grunde hätte der Schreiber des Par. hier Lücken andeuten sollen, wo der Text des Vat. an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt?

lich waren im Laufe der Zeit (wenn meine Vermutung, dass Codex A ein Bombycinus gewesen, richtig ist) in A ähnliche Löcher entstanden, wie Anfang des XV. saec. im Vat. 386 (s. oben Seite 31). Vielleicht darf man auch annehmen, dass solche und ähnliche Mängel von A den Kaiser Andronikos mit bestimmt haben, zum Ersatz jener beschädigten Handschrift eine neue und dauerhaftere auf Pergament für die kaiserliche Bibliothek anfertigen zu lassen.

Zur Beurteilung des Schriftcharakters von A lässt sich aus der Vergleichung von Par. und Vat. nicht viel sicheres Material gewinnen. Nur dies ergiebt sich aus Stellen, wie:

1) Buch I, Cap. 30 (= Lom. I, p. 62, Z. 18) *πλεἰοὒ μάτην* V. I. m. [für *πλεῖον ἅμα τὴν*, was P. hat].
2) Buch V, Cap. 33 (= Lom. II, p. 223, Z. 14) *ὅρωμέν τινα* [für *ὁρῶμεν τίνα*] V. P.
3) Buch VI, Cap. 44 (= Lom. II, p. 382, Z. 7) *ὁμοίως ἕως* [für *ὁμοιώσεως*] V. P.
4) Buch VII, Cap. 63 (= Lom. III, p. 100, Z. 11) *ἐνεῖναι* [für *ἕν εἶναι*] V. P.
5) Buch VIII, Cap. 2 (= Lom. III, p. 113, Z. 4 f.) *τῶν εντι τῶν τοῦ* V. P.,

dass einerseits in A die Accente gelegentlich gefehlt haben (No. 5) und von den Abschreibern ergänzt werden mussten (No. 1), und dass andererseits Accentfehler, wie die unter No. 2. 3. 4. aufgezählten, bereits in A vorhanden waren. Mögen die falschen Accente erst von dem Schreiber des A gesetzt, oder bereits aus dessen Vorlage übernommen worden sein: jedenfalls ist A oder sein Archetypus jener Übergangszeit zuzuweisen, welcher z. B. der Philokaliencodex Ven. Marc. No. 47 saec. XI. angehört, einer Zeit, in der man nur etwa $^3/_4$ der Accente setzte und $^1/_4$ überging. Auch ohne diese Erwägung dürften wir, da Vat. 386 dem XIII. saec. angehört, seinen Archetypus mindestens ein Jahrhundert früher ansetzen.

Immerhin würden, auch wenn die Vorlage von A oder A selbst im XI. saec. geschrieben wäre, noch mehrere Jahrhunderte zwischen dem Original und dem Archetypus aller vorhandenen Codd. des Orig. c. Cels. liegen.

Ist es nun wahrscheinlich, dass sich viele Mittelglieder

zwischen A und dem Original, bez. der Recension des Eusebios[1]) befunden haben? Gewiss nicht. Hier kommt als wichtiges Moment die Verketzerung des Origenes durch Justinian a. 543 in Betracht. Da durch die Massregel in erster Linie natürlich die Schriften des Origenes betroffen wurden, so dürfen wir uns nicht wundern, dass nur geringe Reste der ‚6000 βιβλία‘[2]) gerettet sind; andererseits können wir aber behaupten, dass gerade deswegen, weil die Vervielfältigung der ketzerischen Schriften auf lange hinaus gehemmt war, das Gerettete auf verhältnismässig alte Codices zurückgeht und deshalb in recht guter und einheitlicher Textesgestalt überliefert ist.

Die Vortrefflichkeit und Ursprünglichkeit der handschriftlichen Überlieferung der BB. des Origenes gegen Celsus bezeugt ferner die wichtige, im Cod. Vat. 386[3]) zwischen Buch I und II stehende Notiz [rot]: *μετεβλήθη καὶ ἀντεβλήθη ἐξ ἀντιγράφων τῶν αὐτοῦ ὠριγένους βιβλίων:* ~ Diese Worte beweisen, dass A in letzter Linie auf eine Handschrift zurückgeht, welche aus einem Exemplar der Originalausgabe des Origenes selbst (die wir O nennen wollen) abgeschrieben (*μετεβλήθη*) und mit demselben verglichen war (*ἀντεβλήθη*). Wir dürften wohl nicht fehlgehen, wenn wir in dieser **Urhandschrift** ℵ ein Exemplar der Recension des Eusebios erkennen, welcher bekanntlich mit Pamphilos die Schriften des Origenes kritisch bearbeitet und neu herausgegeben hat[4]). Später wurde der Name des Eusebios in der subscriptio

---

1) Bei der Bearbeitung des Textes von Orig. c. Cels. darf man ebensowenig wie bei den andern Werken des Origenes hoffen, bis zu der Originalausgabe vermutungsweise vordringen zu können; man muss sich begnügen, möglichst den Text, wie er durch die kritische Arbeit des Eusebios und Pamphilos festgesetzt worden war, wieder herzustellen. Vgl. unten die Ausführungen über Codex ℵ.

2) welche der Fleiss der Abschreiber sonst leicht bewältigt haben würde; man denke nur an die vielen Abschriften der ebenfalls recht umfangreichen Werke eines Chrysostomos u. a.

3) Im Par. S. Gr. 616 fehlt das Rubrum, doch ist der Raum dafür freigelassen.

4) Vgl. Notitia edit. cod. bibl. Sinait. etc. ed. Const. Tischendorf, Lipsiae 1860 in 4° p. 122, wo T. folgende subscriptio unter den Scholien zu den Proverbia Salomonis, in dem von T. dort erwähnten, aber leider nicht beschriebenen Codex Patmius saec. X. befindlich, mitteilt: *μετελήφθησαν ἀφ᾽ ὧν εὕρομεν ἐξαπλῶν, καὶ πάλιν αὐτὰ χειρὶ Πάμφιλος καὶ Εὐσέβιος*

weggelassen und so der Schein erweckt, als ob die jedesmalige Abschrift, und nicht die Urhandschrift (א), von der Originalausgabe des Origenes abstammte.

Unsere Annahme stützt sich auf folgende Erwägungen. Zunächst ist aus der auffälligen Stellung jenes Recensionsvermerks hinter dem I. Buch (und nicht am Anfang oder am Ende des ganzen Werkes) der wichtige Schluss zu ziehen [1]), dass A in letzter Linie auf ein, aus acht Rollen (τόμοι) [2]) bestehendes Papyros-Exemplar zurückgeführt werden muss. Dasselbe ist aber spätestens dem IV. saec. zuzuweisen, weil von da ab das billigere Pergament die teure [3]) charta, besonders bei Schriften theologischen Inhalts und grösseren Umfangs, zu ersetzen pflegte [4]) und gehörte deshalb, wie wir mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten dürfen, der Recension des Eusebios an.

Dies wird m. E. ferner durch den Umstand bestätigt, dass uns in Vat. und Par. ausser den Überschriften der einzelnen Bücher — wenigstens teilweise — auch Unterschriften unter denselben vorliegen, welche mit den Überschriften völlig gleichlauten. Kein Zweifel, dass dieselben schon in א vorhanden gewesen sind, und zwar zu allen 8 BB.; denn wie sollten die Abschreiber darauf verfallen sein, bei einem und dem andern Buch

διορθώσαντο. Vgl. auch Gardthausen, Griech. Palaeogr. S. 145. 374, und Birt, das antike Buchwesen S. 100 f. 106. 109 mit den dort angeführten Belegstellen.

1) nach Birt, das antike Buchwesen, p. 124. „Diese Subscriptionen finden sich nun nicht blos am Schluss eines Werkes, sondern pflegen hinter jedem Einzelbuche wiederholt zu werden, ein Verfahren, das innerhalb des Codex gar keinen Sinn hatte. Allerdings aber hatte es Sinn bei der Rollenform. Hier war es nötig gewesen, jedes einzelne Buch mit dem Abzeichen der Recension besonders zu versehen, und dieser Usus hat sich hernach nur mechanisch auf die Codices übertragen.“ Dass in unserer hdschr. Überlieferung sich die subscriptio nur hinter dem I. Buch erhalten hat, braucht uns nicht Wunder zu nehmen: die Abschreiber hielten es natürlich nicht für nötig, die einmal gesetzte Notiz noch siebenmal zu wiederholen. Dass dieselbe aber überhaupt ihren Platz hinter dem I. Buche behauptet hat und nicht an den Schluss des Werkes gesetzt worden ist, zeugt ebenfalls von der Güte unserer hdschr. Überlieferung.

2) Birt a. a. O. S. 25 f. 28.

3) Birt a. a. O. S. 109 A. 2.

4) Birt a. a. O. S. 100 f. 109. 372 f.

die Überschrift desselben am Schluss willkürlich zu wiederholen, bei den übrigen Büchern aber nicht? Vielmehr haben sich jene gleichlautenden Unterschriften nur durch Zufall bis auf A erhalten, während die jetzt nicht vorhandenen in den zwischen ℵ und A liegenden Codices nach und nach aus Unachtsamkeit übergangen worden sind.

Haben doch auch die Schreiber von Par. und Vat. die Über- und Unterschriften nicht gleichmässig von A übernommen, wie folgende Zusammenstellung zeigt:

	Vat. 386.	*Par. S. Gr. 616.*
B. I.	*ᾱ κατὰ κέλσου: —* *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους, τόμος ᾱ: ~ μετεβλήθη καὶ ἀντεβλήθη ἐξ ἀντιγράφων τῶν αὐτοῦ ὠριγένους βιβλίων: ~*	*+ πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους τόμος πρῶτος: —* *τέλος τοῦ ᾱ τόμου:*
B. II.	*Β* *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, τόμος Β: ~*	*πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους τόμος β̄:* *τέλος σὺν θῷ τοῦ β τόμου:*
B. III.	*Γ* *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον τόμος Γ̄.*	*πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, τόμος Γ: —* [Schlussnotiz fehlt.]
B. IV.	*Δ* *τέλος τοῦ δ' τόμου: —*	*πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, ὠριγένους, τόμος τέταρτος: —* [Schlussnotiz fehlt.]

	Vat. 386.	*Par. S. Gr. 616.*
B. V.	έ πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, τόμος ε̅′ ⋮ πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον τοῦ κέλσου ἀληθῆ λόγον. τόμος ε: —	πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, ὠριγένους τόμος έ. ⋮ τέλος τοῦ πέμπτου τόμου: —
B. VI.	λόγος ἕκτος ⋮ τέλος τοῦ ἕκτου τόμου	πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους τόμος ἕκτος: — ⋮ [Schlussnotiz fehlt.]
B. VII.	πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον τοῦ κέλσου ἀληθῆ λόγον, τόμος ἕβδομος: — ζ̅′ τέλος τοῦ ζ′ τόμου: —	πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον τοῦ κέλσου ἀληθῆ λόγον, ὠριγένους τόμος ζ: — ⋮ [Schlussnotiz fehlt.]
B. VIII.	πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, τόμος Ή ††††† ⋮ τέλος τοῦ Η̈ τόμου	πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, ὠριγένους τόμος ὄγδοος: ⋮ [Schlussnotiz fehlt.]

Man sieht zunächst, dass die Überschriften im Par. sämtlich gleichmässig so lauten: *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον ὠριγένους τόμος ά β́ γ′* u. s. w., nur in der Überschrift des III. Buches ist aus Versehen *ὠριγένους* ausgelassen. Es unterliegt nun keinem Zweifel, dass dies die wirkliche, von Origenes selbst herrührende Überschrift jedes einzelnen Buches ist. Denn dass der Schreiber des Vat. nur aus Bequemlichkeit oder der gleichlautenden Unterschriften wegen über B. I. II. III. IV. und VI die Zahlbuchstaben (bez. mit [B. I] *κατὰ κέλσου* und

[B. VI] λόγος verbunden) statt der in A vorhandenen vollständigen Buchtitel gesetzt hat, beweisen die Überschriften über Buch V. VII. VIII, welche denjenigen im Par. entsprechen, nur dass im Vat ὠριγένους fehlt. Dagegen hat der Schreiber des Par. die vollständigen Unterschriften übergangen (allerdings jedesmal etwa 7 Zeilen für das Rubrum freigelassen) und dafür nur unter B. I. II. V τέλος τοῦ ά (bez. β́ έ) τόμου geschrieben. Dieselbe Schlussnotiz wie Par. hat auch Vat., aber gerade unter andern Büchern (IV. VI. VII. VIII), unter welchen im Par. nichts steht. Daraus darf man wohl folgern, dass schon in A die Schlussnotizen unter B. IV. VI. VII. VIII gefehlt haben und vom Schreiber des Vat. in jener kürzeren Form ergänzt worden sind. Erhalten geblieben ist die vollständige und ursprüngliche Unterschrift im Vat. unter B. I. II. III. und V. Dieselbe stimmt mit der Überschrift jedesmal wörtlich überein, und so konnte es leicht geschehen, dass anstatt derselben gelegentlich das einfachere: τέλος τοῦ α' τόμου u. s. w. gesetzt wurde. Nur éin Buch, das V., weist noch jetzt im Vat. sowohl die Über- als auch die Unterschrift (nur mit Weglassung von ὠριγένους) in der ursprünglichen und richtigen Form, d. h. in derjenigen Form auf, wie sie in dem Papyros-Exemplar א für alle Bücher bestand. Nur war mit der Unterschrift am Ende jeder Papyrosrolle jener Recensions-Vermerk verbunden, welchen uns ein günstiges Geschick wenigstens am Ende des I. Buches im Vat. bewahrt hat.

Dürfen wir also den Archetypus von Vat. und Par. wegen der hier noch vorliegenden Reste der ursprünglich vollständigen Rubra: der Über- und Unterschriften nebst dem buchweise wiederkehrenden Recensions-Vermerk mit hinreichender Wahrscheinlichkeit von einem Papyros-Exemplar der Eusebianischen Recension ableiten, so haben wir andererseits, da diese Rubra in ziemlicher Vollständigkeit bis zu A überliefert worden sind, genügenden Grund zu glauben, dass der Zwischenglieder zwischen א, d. h. einem Exemplar der massgebenden Recension des Eusebios, und A nicht allzuviele gewesen sein mögen.

Wenn demnach der Text der Bücher gegen Celsus im ganzen auf recht sicherer Grundlage zu ruhen scheint, so lässt sich andererseits der Mangel, welcher in so einheitlicher Überlieferung begründet ist, nicht verkennen. Neben Vat. und Par. haben wir

keinen einzigen selbständigen Vertreter einer andern Handschriftenfamilie, an welchem wir den Wert jener prüfen könnten, und sind deshalb für die Beurteilung unserer Textüberlieferung grösstenteils auf die innere Kritik hingewiesen. Indessen bietet uns, wie wir im II. Cap. unserer Abhandlung (vgl. unten S. 79) darlegen werden, die Philokalia wenigstens für etwa den siebenten Teil des ganzen Werkes die Möglichkeit, unsere hdschr. Überlieferung einer Prüfung zu unterziehen.

Etwas besser würde es vielleicht um dieselbe bestellt sein, wenn jene zwei orientalischen Handschriften noch vorhanden wären, von deren Vorhandensein vor dem Jahre 1570 wir aus Katalogen Kunde haben.

Richard Foerster erwähnt p. 20 der genannten Rostocker Gratulationsschrift zum Jubiläum der Tübinger Universität 1877 unter *κς'* (26) des Katalogs No. 11, welcher keine Überschrift trägt, *ὠριγένους φιλοκαλία καὶ τοῦ κατὰ*[1]) *κέλσου* (in unserer Zählung der **18. Codex**), und p. 29 in dem Katalog von Rhaedeste[2]) (*ταῦτα τὰ κάτωθεν βιβλία εἰσὶν ἐν τῷ ῥαιδεστῷ*·): *ὠριγένους φιλοκαλία καὶ κατὰ κέλσου*. (**19. Codex.**) Daran, dass die bei Foerster angeführten Codd. in Konstantinopel und in Rhaedeste vorhanden gewesen sind[3]), ist mit dem Herausgeber der Kataloge (Foerster a. a. O. p. 5 Mitte) wohl nicht zu zweifeln, eher an der Richtigkeit der überlieferten Titel. Bei den zwei hierher gehörigen Codd. aber scheint auch dieser Zweifel ausgeschlossen. Höchstens könnte man sich die Philokalia als unvollständig denken, etwa wie im Cod. Reg. 945. Ja, man könnte vielleicht meinen, dass von jenen zwei Codd. die eine mit Cod. Par. 945 und die andere mit Cod. Bas. identisch wäre. Denn nur in diesen beiden Codd. findet sich die Philokalia mit den BB. gegen Celsus zu einem Band vereinigt. In-

---

1) Zu *τοῦ κατὰ* fügt Foerster in Note 10 die Vermutung bei „*κατὰ τοῦ*?“ Aber *κατὰ κέλσου* ist, wie z. B. Vat. 386 beweist, der geläufige Ausdruck gewesen. Eher könnte man daran denken: *καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ κέλσου* zu schreiben.

2) Foerster a. a. O. p. 10, Anm. 1.

3) Zwischen 1565 u. 1575 sind nach Foerster (a. a. O. p. 7) die Kataloge entstanden. Die Codd. sind also bis 1565 sicher vorhanden gewesen, wenn nicht, was unwahrscheinlich, die Kataloge von älteren Exemplaren abgeschrieben sind.

dessen ist die Philokalia des Cod. Bas. erst a. 1564 geschrieben und offenbar erst später mit den BB. gegen Celsus zusammengebunden worden, und Par. 945 scheint sehr früh in das Abendland gekommen zu sein, nach Aubé[1] schon unter Franz I. (1515—1547), jedenfalls wohl vor 1565.

Vielleicht handelt es sich aber bei den zwei Codd. gar nicht um Handschriften des Origenes c. Cels., wenigstens muss die Möglichkeit eines Irrtums in der Titelangabe des Katalogs zugegeben werden, wenn wir folgendes erwägen. Am Ende einiger Philokalienhandschriften (so z. B. des Cod. Leid. No. 61, Cod. Regin. Pii II 3, Cod. Laur. plut. IV Cod. XV und des Cod. Ambros. A 165 Sup.) stehen folgende Worte: *τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου, ἡ λεγομένη φιλοκαλία,* deren Berechtigung sich aus der weitaus überwiegenden Anzahl von Stücken aus den BB. des Origenes gegen Celsus in der Philokalia herleitet. Sollte etwa der (oder die?) Verfasser jener alten Kataloge aus ähnlichen Schlussnotizen in zwei Philokalienhandschriften die Angabe: *ὠριγένους φιλοκαλία καὶ τοῦ κατὰ κέλσου* entnommen haben? Jedenfalls bleibt uns nur geringe Hoffnung, die beiden Codd. könnten bei genauerer Durchforschung der noch ‚ungehobenen morgenländischen Bücherschätze' (Foerster a. a. O. p. 4) von einem so glücklichen Entdecker, wie z. B. Bryennios, wieder aufgefunden werden. Vielleicht weist sich dann die eine oder die andere Handschrift als Archetypus des Vat. 386 oder als Vertreter einer dritten Handschriftenfamilie aus.

Es erübrigt zum Schluss noch diejenigen Handschriften aufzuzählen, welche nur Bruchstücke der BB. gegen Celsus enthalten. Je 1 1/4 BB. bietet jede der 4 Mailänder Handschriften, von denen mir mein Freund Prof. K. Joh. Neumann folgende Beschreibung gegeben hat.

1. **‚Codex Ambrosianus J 119 P. Inf.** (= parte inferiore) saec. XVI. Fol. 1ᵃ (rot) ⸗ *ὠριγένους Ἀδαμαντίου κατὰ κέλσου.* Dann eine rote Ornamentlinie, dann rot: *πρὸς τὸν ἐπι-*

1) Hist. des pers. de l'église etc. p. 277 ‚relié aux armes de François Ier'. Vgl. auch Vogel über ‚Janus Laskaris' (Serapeum X, 1849, No. 5. 6.), welcher zweimal nach Griechenland ging, vom Athos 200 Codd. nach Florenz brachte und seit a. 1518 mit Budaeus die Bibl. Regia in Paris gründen half (a. a. O. p. 750 f.).

γεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, ὡριγένους: τόμος πρῶτος. Ausserdem moderner Titel: ‚Origenis opuscula‘. Fol. 38 b (rot) τέλος τοῦ α' τόμου; Fol. 39 a rote Ornamentlinie, dann: πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον, ὡριγένους, τόμος β': [Ἐ]ν τῷ πρώτῳ τόμῳ u. s. w. Schluss der Handschrift auf Fol. 48 a, noch 2½ Zeile Schrift: καὶ τὰ ἑξῆς. καὶ ἀνάβα μου τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν Ἰν̄ λέγοντα ταῦτα. καὶ ὅρα μηδέπω γενόμενα, προφητευόμενα· εἰ μὴ φήσεις ἀπιστῶν μὲν αὐτῷ, (Buch II, Cap. 13, Lom. I, p. 160 Z. 4 = Ende des 1. Viertels des II. Buchs). Genau dasselbe enthält:

2. **Codex Ambrosianus R 117** an letzter Stelle (von Fol. 277 a ab) und

3. **Codex Ambrosianus Q 121 A** von Fol. 203 a ab, sowie endlich

4. **Codex Ambrosianus Q 121 B** (d. h. Fortsetzung des Q 121 A) von Fol. 250—297.

Alle diese Handschriften stammen, wie der erstgenannte Cod. Ambros., aus saec. XVI. und sind, da sie an derselben Stelle des II. Buches abbrechen, offenbar aufs engste miteinander verwandt.

Dass zunächst Q 121 A (also wohl auch Q 121 B als Wiederholung jenes) direkt von R 117 abgeschrieben ist, ergiebt sich aus folgendem Umstand.

Während beide Codd. sonst in Bezug auf Lücken im Text und Randnoten völlig übereinstimmen, liest Q 121 A auf Fol. 244 b im Text[1]): ποῖον γὰρ ἔθνος πεφύγῳδεται und am Rand von anderer Hand: γάδευται als Verbesserung; R. 117 hat dagegen auf Fol. 319 a im Text richtig: πεφυγάδευται, aber so geschrieben, dass es sehr leicht für πεφυγῴδεται verlesen werden konnte.

Codex R 117 aber ist aus folgenden Gründen als Abschrift von J 119 anzusehen. Beide Codd. stimmen hinsichtlich des Umfangs, der Texteslücken und der Randnoten auffällig überein. So haben beide folgende interessante Randnote auf dem ersten Fol.: οὗτος ὁ κέλσος ἕλλην ὢν, ἔγραψε κατὰ τοῦ χριστιανισμοῦ μᾶλλον δὲ ἐφλυάρυσεν. προσωποποιήσας ἰουδαῖον· ἤγουν, τίνας ἂν εἴποι λόγους ἰουδαῖος κατὰ χριστιανοῦ. Und gleich darauf ähnlich: περὶ τοῦ ὡριγένους τούτου οἱ μὲν δυτικοὶ διδάσκαλοι λέγουσιν οὕτως. ὡριγένης ὅπου καλῶς εἶπεν, οὐδεὶ.

1) Buch II, Cap. 8 (= Lom. I, p. 146, Z. 20 f.).

κάλλιον καὶ ὅπου κακῶς, οὐδεὶς χεῖρον· οἱ δὲ ἡμέτεροι ἀσιανοὶ, ποῦ μὲν, ὡριγένης ἡ πάντων ἡμῶν ἀκόνη· ποῦ δὲ, ὡριγένης ἡ τῶν θολερῶν δογμάτων πηγή. καὶ ἀληθῶς λέγουσιν ἀμφότεροι περὶ αὐτοῦ. τῇ μὲν γὰρ περὶ τοῦ ἰησοῦ πίστει συνέστη. εἴπερ τὶς ἄλλος. καὶ τοῦ [sic][1]) ἁγίαν γραφὴν ἀνέπτυξε θαυμασίως. ἀετίῳ ἐστὶ καὶ ἀρείῳ καὶ τοῖς ἄλλοις αἱρετικοῖς τὰς ἀρχὰς δέδωκε τῶν αἱρέσεων· ὧν αἱρέσεων αὐτοῦ μία καὶ χειρίστη, ὅτι καὶ τέλος τίθησι τῆς κολάσεως: —

Den letzten 30 Worten parallel steht in R 117 folgende Notiz, welche in J 119 bis auf wenige Spuren weggeschnitten ist: τότε ἐν τῇ ἀρχῇ καὶ προέτρεψε πολλοὺς εἰς μαρτύριον. Am wichtigsten ist aber die gleiche Schlussnotiz in R 117 und J 119: ἀπὸ τοῦ ἀντιγράφου μᾶλλον δὲ, πρωτοτύπου πρὸς τὸ παρὸν, φύλλου ἑνὸς ἐκλοπέντος [sic][2]), ἔλειπε τοσοῦτον, ὅσον, ἀρκούντως πληρώσειν τοδὶ τὸ λυτάδιον, ἐξάγγελται [von I. Hand unterstrichen] πρωτοτύπου εἰ εὑρεθείη ἐκγραφησόμενον· οὗ χάριν καὶ ἀφείθη[3]) λυτάδιον. Darunter steht in beiden Codd., und zwar in J 119 von entschieden anderer, in R 117 aber von derselben Hand, die das Vorhergehende geschrieben, die Bemerkung:

f. [d. h. fortasse] εἰ ἐξάλθῃ που uel
ἐξ ἀνελλιποῦς

welche natürlich auf das unterstrichene fehlerhafte ἐξάγγελται zu beziehen ist. Daraus folgt, dass in der Vorlage des R 117 sowohl jene Notiz als auch diese Doppelconjektur schon stand; da aber in J 119 die Doppelconjektur von II. Hand hinzugefügt, also nicht von der Vorlage übernommen ist, so muss J 119 als Vorlage von R 117 angesehen werden'.

Endlich ist es mir nach Einsichtnahme des Vat. 386 möglich geworden, auch den Ursprung des J 119 sicher nachweisen zu können. Der Schreiber desselben hat mit ἀπιστῶν μὲν αὐτῷ abgebrochen, weil in seiner Vorlage ein Blatt fehlte (ἐκκοπέντος). Nun bricht aber, wenn auch nicht mit αὐτῷ, so doch nach weiteren 6 Worten, der Cod. Vat. 386 ebenfalls hier ab, und es folgt das an Stelle des fehlenden Blattes [4]) eingesetzte Fol. 41.

---

1) Den Fehler τοῦ hat R 117 ebenfalls.

2) R 117 hat, wohl richtig, ἐκκοπέντος verbessert.

3) R 117 liest ἀφέθη.

4) welches im Anfang des XV. saec., zur Zeit, als Ven. 44 abgeschrieben worden ist, und auch a. 1481 noch vorhanden war (S. oben S. 34 f.).

welches völlig leer ist. Damit liegt der Beweis vor, dass entweder Cod. J 119 selbst oder seine Vorlage von Vat. 386 abgeschrieben sein muss. Wir entscheiden uns für das letztere aus folgenden Gründen. Die oben angeführte Notiz über den Grund des Abbrechens (das Fehlen eines Blattes im Archetypus) scheint mir deshalb aus der Vorlage mit herübergenommen zu sein, weil der Schreiber des J 119, wenn er die Randnote selbst verfasst hätte, wohl kaum kurz nacheinander zwei Schreibfehler (*ἐκλοπέντος* und *ἐξάγγελται*) gemacht haben würde, welche nur durch die äusserste Flüchtigkeit erklärt werden könnten. Vielmehr hat der Schreiber des J 119 wohl die Randnote in seiner Vorlage nicht gut lesen können und sie so gut wiedergegeben, als es ihm möglich war. Wenn wirklich der Strich unter dem fehlerhaften *ἐξάγγελται* von I. Hand herrühren sollte, so hat dieselbe hierdurch andeuten wollen, dass sie das Wort für corrupt hielte. Ein zweiter Grund ist aber völlig entscheidend. Fol. 17b, Z. 12 ff. v. o. bietet J 119 (genau wie die drei übrigen Codd. Ambros.) nach Neumann's Mitteilung folgende lückenhafte Zeilen (Buch I, Cap. 32 = Lom. I, p. 65, Z. 18 ff.):

Z. 12. *ἰῦ μῆρ, ὡς ἐξωσθεῖσα ἀπὸ τοῦ μνηστευσαμένου αὐτὴν τέκτονος*
13. . . . . *καὶ*
14. *ἴδωμεν, εἰ μ . . . . . φλοῦς οἱ μυθοποιήσαντες . . . . .*
15. . . . . *ταῦτα πάντα ἀνέπλα*

u. s. w. Dazu von I. Hand die Randbemerkung: *ταῦτα ἦν οὕτω λιτάδια ἐν τῷ πρωτοτύπῳ μὴ ἀνασχομένου τοῦ γραφέως τότε ὡς ἔοικεν, οὐδ' ὡς ἀπὸ τοῦ ἀσεβοῦς κέλσου τὰς κατὰ τῆς* [1]) *πίστεως θεῖναι φλυαρίας ταῖς ἑαυτοῦ χερσὶν· καὶ σχεδὸν οὐδὲν ἠδίκησε τὸ βιβλίων* [sic] [2]) *τοῖς συνημμένοις ἐμφαινομένων.*

Danach ist anzunehmen, dass schon die Vorlage des J 119 dieselben Lücken zeigte, welche der sorgfältige Schreiber des Cod. J 119 genau wiederzugeben sich bestrebt hat, nicht aber, dass die fehlenden Worte in der Vorlage ursprünglich vorhanden gewesen und dann vom Schreiber oder Corrector getilgt seien. In

Daraus folgt, dass der Archetypus von J 119 erst nach Ven. 44 und nach 1481, vielleicht an der Wende des XV. und XVI. saec., geschrieben ist.

1) R. 117 hat fehlerhaft abgeschrieben *τὴν*.

2) R. 117 hat den Fehler verbessert und liest: *βιβλίον*.

diesem Falle würde anstatt des μὴ ἀνασχομένου τοῦ γραφέως — θεῖναι in der Randnotiz etwa: ἄραντος (ἀλείψαντος) τοῦ γραφέως ὕστερον ἃ ἔγραψεν gestanden haben. Schon aus diesem Grunde ist Cod. J 119 nicht direkt auf Vat. 386[1]) zurückzuführen, zweitens aber auch deshalb nicht, weil in J 119 (also auch in dessen Vorlage) viel mehr Worte ausgelassen, als in Vat. 386 ausgekratzt sind. Also müssen wir zwischen Vat. 386 und Cod. J 119 ein Mittelglied (x) annehmen, in welchem der Schreiber zwar noch gründlicher verfahren war, als jener unbekannte Corrector des Vat. 386, aber andererseits doch wenigstens so viel Raum frei gelassen hatte, als die ausgelassenen Worte betrugen. Man könnte vermuten, dass dies unbekannte Mittelglied mit dem uns leider auch fast unbekannten Cod. Matrit. O 6 identisch sei, wenn nicht dessen Abstammung von einem der 3 Codd. Veneti wahrscheinlicher wäre. Vielleicht findet sich jener Codex x gelegentlich in irgend einer italienischen Bibliothek: jedenfalls ist er als Abschrift des Vat. 386 ebenso wertlos, wie die auf ihn zurückgehenden Codd. Ambrosiani.

Ein noch kürzeres Bruchstück der BB. gegen Celsus ist uns aufbewahrt in

5. dem **Codex Bodleianus Auct. E. 2. 8,** chartaceus, miscellaneus, in Folio. Foll. 276, saec. XVI. olim 3037)[2]), welcher an 7. Stelle enthält: ‚Origenis contra Celsum liber primus et secundi initium‘: Fol. 273 Tit. Ὠριγένους κατὰ κέλσον τόμος πρῶτος. Ende mit den Worten: ἀναστὰς Πέτρε θῦσον καὶ φάγε καὶ ἦλθε πρὸς αὐτὸν = Buch II, Cap. 2 (Lom. I, p. 138, Z. 4f.).

Nach den gütigen Mitteilungen der Herren Dr. Gundermann und D. S. Margoliouth enthält der Codex weder Marginalien noch eine subscriptio noch sonstige Anhaltspunkte, um seine Abstammung festzustellen. Daraus, dass die zwischen Buch I und II im Vat. 386, Bodl. Auct. E 1. 7 und Ven. 44 befindliche Notiz in diesem Codex Bodl. fehlt, könnte geschlossen werden, dass derselbe entweder von Ven. 45 oder von Par. 616 direkt oder indirekt abzuleiten wäre. Da aber Ven. 45 das II. Buch mit: [Ἐ]πὶ τῷ πρώτῳ, dagegen Par. 616 und Bodl. Auct. E 2. 8 mit: Ἐν τῷ πρώτῳ beginnt, so scheint entweder Par. S. Gr. 616 oder eine seiner Abschriften die Vorlage dieses Bruchstücks gebildet

1) S. o. Seite 31 f.
2) Vgl. Coxe, Cat. Bodl. I, p. 641 = Bernardus a. a. O. p. 154b.

zu haben. Diese Vermutung muss uns zunächst genügen, bis einmal durch gelegentliche Einsichtnahme der Ursprung dieses an sich ganz wertlosen Fragments festgestellt werden kann.

Endlich seien zwei noch kleinere Bruchstücke, von denen mir Herr Prof. Mau Nachricht gegeben hat, hier kurz erwähnt.

6. Codex Ottoboniano-Vaticanus No. 75, chartaceus saec. XVI., enthält auf Fol. 101—108 den Anfang des I. Buches von *Ὁ μὲν σωτὴρ* ... bis ... *πάντα γὰρ οἶδα ἀλλ' ὡς ἐξ ἴσου* (= Buch I, Cap. 12, Lom. I, p. 33, Z. 10). Die Seite ist hier zu Ende, das Folgende fehlt. Und:

7. Codex Ottoboniano-Vaticanus No. 35. Derselbe hat von Fol. 179—187 ebenfalls den Anfang des I. Buches von *Ὁ μὲν σωτὴρ* ... bis ... *φησὶ δέ τινας μὴ δὲ βουλομένους* (= Buch I, Cap. 9, Lom. I, p. 28, Z. 5). Hier ist die Seite zu Ende, das Folgende fehlt. Vielleicht sind die beiden kleinen Bruchstücke von einem der beiden Codd. Vaticani abgeschrieben; jedenfalls haben sie für uns nicht den geringsten Wert

Abgesehen von einigen wenigen unwichtigen oder nur Bruchstücke enthaltenden Handschriften konnten wir die Verwandtschaftsverhältnisse aller Handschriften der Bücher gegen Celsus mit Sicherheit feststellen. Zur Übersicht der bisher gewonnenen Ergebnisse möge ein am Schluss der Abhandlung beigegebener Stammbaum sämtlicher Handschriften dienen, welche die Bücher gegen Celsus oder die Philokalia enthalten.

Zweites Capitel.

Die Handschriften der Philokalia des Origenes.

Aus der Untersuchung der direkten Überlieferung der Bücher gegen Celsus haben wir bereits wichtige Argumente für die Einheitlichkeit und Güte derselben gewonnen; es ist nun unsere Aufgabe, die indirekte handschriftliche Textüberlieferung, wie sie sich in etwa dem dritten Teil der Philokalia [1]) darstellt, einer genaueren Prüfung zu unterziehen.

1) Für unsere Zwecke kommen in Betracht: Cap. XV—XX incl., XXII und ein Stück von XXIII. Diese Capp. machen aber mehr als den dritten Teil der Philokalia aus, wenn wir bedenken, dass in der Ausgabe von Lom. die ganze Philokalia 277 Seiten, die Stücke aus Orig. c. Cels. aber 105½ Seiten einnehmen. Ich benutze und citiere die Ausgabe der Philokalia von Lommatzsch (vol. XXV der Gesamtausgabe des Origenes). Meinen Collationen habe ich dagegen, des leichteren Überblicks wegen, die betr. Stücke der BB. gegen Celsus nach der Ausgabe von Lommatzsch zu Grunde gelegt. Zur Vergleichung diene folgende Tabelle:

Cap. XV.

= c. Cels. VI (Lom. II, 297—300) I (Lom. I, 21—22) VI (Lom. II, 300—302) VII (Lom. III, 73) VI (Lom. II, 302—309) VII (Lom. III, 89—97) VI (Lom. II, 425—429) I (Lom. I, 80—81) I (Lom. I, 115—116) II (Lom. I, 163) VI (Lom. II, 429—431) Excurs X (Lom. III, 357—359) VI (Lom. II, 431).

Cap. XVI.

= c. Cels. III (Lom. I, 265—268) V (Lom. II, 282—283) V (Lom. II, 291—292).

Cap. XVII.

= c. Cels. I (Lom. I, 49—55) V (Lom. II, 247—254) IV (Lom. II, 77).

Cap. XVIII.

= c. Cels. I (Lom. I, 27—33) I (Lom. I, 44—46) I (Lom. I, 33—37) I (Lom. I, 112—120) I (Lom. I, 122—125 [mit Lücken]) I (Lom. I, 120—121) III (Lom. I, 309—327) III (Lom. I, 349—352).

Wir sind in der glücklichen Lage, in dieser, nach Art der Florilegien aus den Schriften des Origenes von Basilios dem Grossen und Gregorios dem Theologen zusammengestellten Excerptensammlung einen Text zu besitzen, welcher, unabhängig von dem Text von A, aber auf dieselbe Quelle, d. h. das Original des Origenes zurückgehend, zu etwa dem siebenten Teil [1]) der Schrift des Origenes gegen Celsus das beste Kriterium für die Beschaffenheit unserer direkten Textüberlieferung darbietet.

Das grosse Ansehn, welches die beiden rechtgläubigen Excerptoren bei den Späteren genossen, hat bewirkt, dass die Philokalia sehr viel gelesen und oft abgeschrieben wurde; musste doch ein Buch, selbst wenn es aus den Schriften des Ketzers Origenes zusammengestellt war, über allen Verdacht, Ketzerisches zu enthalten, erhaben sein, da es Basilios und Gregorios als Herausgeber aufwies. Und in der That sind selbst Ansichten des Origenes, die später als ketzerisch angesehen wurden, unbeanstandet mit abgeschrieben worden [2]): die Namen der Schüler und Verehrer deckten schützend den Namen ihres grossen Meisters. Andererseits freilich hat die weite Verbreitung der Philokalia sicherlich nicht am wenigsten zur Verdrängung der Originalwerke des Origenes mit beigetragen.

Während die meisten derselben verloren sind oder in dürftigen Bruchstücken vorliegen, und die Überlieferung der Bücher gegen Celsus nur auf Vat. 386 und Par. 616 beruht, haben wir

---

Cap. XIX.

= c. Cels. III (Lom. I, 300—307).

Cap. XX.

= c. Cels. IV (Lom. II, 111—165).

Cap. XXII.

= c. Cels. V (Lom. II, 207—214. 228—230. 214—222).

Cap. XXIII. [2. Teil].

= c. Cels. II (Lom. I, 169—174).

1) nach der Ausgabe von Spencer berechnet. Hier umfasst Orig. c. Cels. ca. 423 Seiten, wenn man den leeren Raum bei Buchanfängen und -schlüssen unberücksichtigt lässt, der Paralleltext der Philokalia aber ca. 60 Seiten, also ca. den siebenten Teil.

2) Dies betrifft besonders Cap. XXII. Hier hat der Schreiber des Archetypus vom Codex Ven. 47, wie der lange Prolog zeigt, Anstoss genommen und einzelne Stücke für untergeschoben erklärt.

an Philokalienhandschriften [1]) einen fast erdrückenden Überfluss; und sehen wir auch von den jüngeren und fehlerhaften Codices ab, so ist doch die Zahl der älteren und wichtigen Handschriften mindestens dreimal so gross, als bei der Schrift gegen Celsus. Dementsprechend sind aber auch die Verschiedenheiten nicht nur hinsichtlich des Textes, sondern auch der Kapitelüberschriften und anderer Äusserlichkeiten in der Philokalia weit zahlreicher. Kein Wunder, dass sich der Mangel einer Feststellung und Sichtung des gesamten handschriftlichen Materials, sowie einer neuen auf kritischer Grundlage ruhenden Ausgabe hier ebenso empfindlich geltend macht, wie dort. Denn die vorhandenen Ausgaben genügen den Anforderungen, die wir jetzt zu stellen pflegen, keineswegs.

Die editio princeps der Philokalia ist die von Jo. Tarinus, Paris 1619, ‚ex Bibliotheca Regia' und, wie der Herausgeber selbst sagt, eilig gemachte Ausgabe. Nach seinen Angaben (in der II. praefatio und p. 681 am Anfang der Noten) hat Tarinus besonders einen Codex Regius und die beiden Codices Thuanei = Cod. Reg. Par. 942 und 943, ausserdem aber Hoeschels Ausgabe des Origenes c. Cels. mit dessen Noten benutzt. In den beiden Codd. Thuanei fehlen Cap. 15—19 [2]); für diese Capitel hat Tarinus besonders Hoeschels Ausgabe des Orig. c. Cels. sowie die dort angeführten Varianten aus der Philokalienhandschrift Codex Mon. (olim August.) No. 523 zu Rate gezogen. Welche Handschrift ist aber unter dem Codex Regius des Tarinus zu verstehen?

Dass derselbe eng mit Par. 456 und Ven. 48 zusammenhängt, zeigen Stellen wie Buch I, Cap. 20 (= Lom. I, p. 46 Z. 1), wo die Lesart *αὐθεντικὴν* [für *μυθικὴν*] nur in den genannten zwei Handschriften und deren Abschriften vorliegt, auch das Scholion über Ambrosius (p. 685 der Noten des Tarinus zu p. 67 v. 8) weist auf dasselbe Verwandtschaftsverhältnis hin. Ferner gehört der Codex Regius des Tarinus zu derjenigen Gruppe von Handschriften,

1) Im allgemeinen vgl. die Aufzählung bei Fabricius-Harl. vol. VII, pag. 221 f., wo aber kaum die Hälfte der vorhandenen Codd. verzeichnet ist.

2) Das erste Citat aus diesen Codd. begegnet uns in den Noten des Tarinus wieder auf p. 699 (zu p. 264 v. 16). Danach scheint ein Stück von Cap. 19 vorhanden zu sein. Die Anführungen aus den Codd. Thuanei gehen dann weiter bis p. 418, fehlen aber von da bis zum Ende (p. 452) wieder. Vgl. Tarinus in den Noten p. 688 (zu p. 115 v. 26).

welche Buch III, Cap. 12 (= Lom. I, p. 266, Z. 21 f.) die Worte: οὕτως οὐδὲ διὰ τὰς ἐν Ἰουδαίοις αἱρέσεις auslassen. Es sind dies, abgesehen von anderen, die Codd. Regii Par. 456. 457. 458. 459 und 941. Da aber endlich der Codex des Tarinus an einer zweiten wichtigen Stelle (Buch III, Cap. 13 = Lom. I, p. 268, Z. 1) ἐξ ἄλλων für ἐξ ὅλων liest, so kann er nur mit Par. 457 oder 458 identisch sein, welche beide ebenfalls die erwähnte Lücke und diese Lesart aufweisen. Wahrscheinlich ist Par. 458 die Vorlage des Tarinus gewesen, da dieser Codex auch ‚Zachariae Scholastici disputatio contra Philosophos' enthält, eine Schrift, welche Tarinus hinter der Philokalia in demselben Band veröffentlicht hat. Jedenfalls ist der Codex Regius Tarini einer der jüngsten und unwichtigsten, und die darauf beruhende Ausgabe [1]) kann — auch abgesehen von der Eile, mit der sie hergestellt ist — unmöglich den Text der alten und echten Philokalienüberlieferung enthalten.

Ebensowenig brauchbar für unsere Zwecke ist die Philokalienausgabe von H. Spencer (hinter seiner Ausgabe des Orig. c. Cels. Cantabrigiae 1658), denn dieselbe ist, wie der Herausgeber in der II. praefatio selbst sagt, nur ein Abdruck derjenigen des Tarinus, mit Verbesserungen von seiten Spencers. Ja, die aus Orig. c. Cels. entnommenen Capitel hat Spencer für unnötig gefunden wieder abzudrucken, da sie nach seiner Meinung einen dem Text jener Schrift völlig gleichen Text bieten. Hier begegnen wir also zuerst dem Bestreben, die Abweichungen der beiden Texte zu übersehen und den einen aus dem andern zu verbessern, ein Verfahren, welches uns deutlich in Delarue's Ausgabe der Bücher gegen Celsus und in der Philokalienausgabe von Lommatzsch (vol. 25 der Gesamtausgabe des Origenes a. 1848) entgegentritt. In Delarue's Gesamtausgabe des Origenes findet sich die Philokalia nicht; Lommatzsch gründet deshalb seinen Text auf die Ausgaben von Tarinus und Spencer, zieht aber, wo er einen von Delarue bearbeiteten Text vorfand (wie in der Schrift περὶ ἀρχῶν [2]) und contra Celsum) auch dessen Lesarten heran. Und

1) Die Zahl der aus dem Hoeschelschen Codex Mon. (olim August.) No. 523 entnommenen Lesarten ist sehr gering, und auch dieser Codex gehört, wie wir zeigen werden, zu den jüngsten, wenn auch zu einer andern Handschriftengruppe, als der Codex Regius Tarini.

2) Für diese Schrift führt Delarue auch Lesarten der Philokalien-

so liegt uns in der Philokalien-Ausgabe von Lommatzsch ein Text vor, welcher für die hier in Betracht kommenden Capitel fast völlig mit Delarue's Text der Bücher des Origenes gegen Celsus gleichlautet. Von Lommatzsch ist nicht nur die Frage nach dem Zustand, Charakter und Wert der Philokalienüberlieferung nicht gestellt oder gar gelöst, sondern die Sachlage sogar verwirrt worden, da der Leser weder von den Abweichungen des Textes der Schrift gegen Celsus von demjenigen der Philokalia, noch auch von der Beschaffenheit des letzteren eine klare Anschauung erhält.

So dringend also das Bedürfnis einer neuen kritischen Ausgabe der Philokalia ist, so wenig darf man sich die Schwierigkeiten verhehlen, welche sich bei der Bearbeitung eines so umfangreichen handschriftlichen Materials ergeben müssen. Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung beabsichtigt nicht, sich dieser Aufgabe zu unterziehen, um so weniger, als die Lösung derselben durch einen englischen Gelehrten, Herrn Joseph Armitage Robinson, erwartet werden darf. Da dessen Ausgabe zur Zeit noch nicht vorliegt, so war ich für meine Zwecke genötigt, selbst das handschriftliche Material zu sammeln[1]) und zu sichten, und den auf Grund dieser Untersuchungen hergestellten Text zur Prüfung desjenigen von Origenes c. Cels. zu verwenden. Meine Kenntnis einiger Handschriften und ihres Verwandtschaftsverhältnisses würde unvollständig und lückenhaft geblieben sein, wenn mir nicht Herr Robinson mit der liebenswürdigsten Bereitwilligkeit aus seinen Notizen das mir fehlende Material dargeboten hätte[2]). Hierfür sei Herrn Robinson auch an dieser Stelle mein wärmster Dank ausgesprochen. Ich füge hinzu, dass Herr Robinson und ich vollständig unabhängig von einander

handschriften Cod. Reg. 2877 (= Par. 940) und Cod. Reg. 2274 (= Par. 459) an. Vgl. die Anm. * bei Delarue tom. I, p. 156.

1) Bei der Sammlung der Philokalienhdschr. aus Katalogen bin ich besonders von den Herren G. Gundermann, A. Mau und Karl Joh. Neumann und von meinem Bruder Adolf aufs beste unterstützt worden.

2) Während des Druckes dieser Abhandlung ist im Journal of Philology (vol. XVIII, p. 36—68) ein Artikel des Herrn Robinson ,On the text of the Philocalia of Origen' gedruckt worden, von welchem mir der Verfasser schon jetzt freundlichst einen Abzug zugeschickt hat. Es ist mir dadurch ermöglicht worden, bereits in vorliegender Arbeit auf jenen Artikel Bezug nehmen zu können.

im ganzen zu denselben Ergebnissen, vor allem zu der Scheidung der vorhandenen Handschriften in drei grosse Gruppen gelangt sind. Ohne Zweifel gewinnt durch solche Übereinstimmung jedes Resultat an Sicherheit.

Zur besseren Übersicht schicke ich meiner Untersuchung über die handschriftliche Überlieferung der Philokalia eine, nach Ländern und Städten geordnete Zusammenstellung aller mir bekannten Philokalienhandschriften voraus.

I. Türkei und Griechenland.

1. Codex Patmius No. 270 saec. X. exeunt. [Notizen von Herrn Robinson].
2. Codex Constantinopolitanus No. 543 saec. XV. exeunt. [Notizen von Herrn Robinson].
3. Codex Atheniensis No. 191 saec. XV. [Notizen von Herrn Robinson].

II. Italien.

4. Codex Venetus Marcianus No. 47 saec. XI. [Collationiert].
5. Codex Venetus Marcianus No. 122 a. 1343 [Collationiert].
6. Codex Venetus Marcianus No. 48 saec. XIV. exeunt. [Collationiert].
7. Codex Vaticanus No. 385 saec. XIV. [Probecollation].
8. Codex Vaticanus No. 389 saec. XIV. [Probecollation].
9. Codex Vaticanus No. 429 saec. XIV. [Probecollation].
10. Codex Vaticanus No. 388 saec. XV. exeunt. [Probecollation].
11. Codex Vaticanus No. 1454 saec. XV. exeunt. [Probecollation].
12. Codex Vaticanus No. 1565 saec. XV. exeunt. [Probecollation].
13. Codex Ottoboniano-Vaticanus No. 67 a. 1436. } [Notizen von
14. Codex Ottoboniano-Vaticanus No. 410 a. 1578. } Herrn G.
15. Codex Vaticanus Regin. Pii II. 3 saec. XV. } Gundermann].
16. Codex Florentinus Laurentianus plut. IV. Cod. XV. saec. XV.
17. Codex Florentinus Riccardianus K. I No. XIII. saec. XVI. [Notizen von Herrn Robinson].
18. Codex Taurinensis VIb. IV 6 saec XVI.
19. Codex Taurinensis CCLVI c. I 10 saec. XVI.

20. Codex Ambrosianus A 165 Sup. saec. XV XVI.
21. Codex Ambrosianus H 101 Sup. saec. XVI.
[Probecollation von Karl Joh. Neumann].

III. Frankreich.

22. Codex Parisinus Suppl. Grec No. 615 saec. XIII. [Collationiert].
23. Codex Regius Parisinus No. 456 a. 1426 [Collationiert].
24. Codex Regius Parisinus No. 940 saec. XIV XV.
25. Codex Regius Parisinus No. 459 saec. XV.
26. Codex Regius Parisinus No. 941 saec. XVI.
27. Codex Regius Parisinus No. 457 saec. XVI.
28. Codex Regius Parisinus No. 458 saec. XVI.
29. Codex Regius Parisinus No. 942 saec. XVI.
30. Codex Regius Parisinus No. 943 saec. XVI.
[Probecollationen von Herrn G. Gundermann].
31. Codex Coislinianus Parisinus No. 226 saec.?
32. Codex Parisinus de Sainte Geneviève saec. XVI.
33. Codex Regius Parisinus No. 944 saec. XVI. [Notizen von Herrn G. Gundermann].
34. Codex Regius Parisinus No. 945 saec. XIV. exeunt. [Collationiert].

IV. Schweiz.

35. Codex Basileensis A III 9 a. 1564 [z. T. collationiert].

V. Spanien.

36. Codex Matritensis Bibl. part. de S. M. No. 34 a. 1570.

VI. Holland.

37. Codex Leidensis Vulcanii No. 61 saec. XV. [z. T. collationiert].
38. Codex Leidensis J. Vossii No. 44 saec. XV. [z. T. collationiert].
39. Codex Leidensis J. Vossii No. 67 saec. XVI. exeunt. [Probecollation].

VII. England.

40. Codex Oxoniensis Novi Collegii No. 147 saec. XVI. [Probecollation von Herrn Margoliouth].
41. Codex Oxoniensis Bodleianus II. Cl. No. 254 a. 1622 [Probecollation von Herrn Margoliouth].
42. Codex Oxoniensis Bodleianus XVI. Cl. No. 6558. saec.?

43. Codex Cheltenhamensis No. 1423 (Meerman. 58) saec. XVI. [Notizen von den Herren Gundermann u. Robinson].
44. Codex Cantabrigiensis Trin. Coll. O. 1. 10. a. 1604. [Notizen von Herrn Robinson].
45. Codex Thomae Gale No. 5909 saec.?

VIII. Russland.

46. Codex Mosquensis No. 12 saec. XV.
47. Codex Mosquensis No. 326 saec. XV.

IX. Österreich.

48. Codex Caesareus Vindobonensis No. 246 saec. XIV. [Notizen von Herrn Prof. Stowasser].

X. Deutschland.

49. Codex Monacensis (Augustanus) No. 523 saec. XV. exeunt. [Collationiert].
50. Codex Monacensis No. 52 saec. XVI. [z. T. collationiert].

Unsicher, ob noch vorhanden:

I. Türkei.

51. Codex Constantinopolitanus, vor 1565 vorhanden, ob = Cod. Const. 543?
52. Codex Rhaedestinus, vor 1565 vorhanden.

II. Spanien.

53. Codex Scorialensis No. 408 (X—I—16) saec.? } vor 1671
54. Codex Scorialensis No. 731 (X—I—16) saec.? } vorhanden.

Eine Sichtung und Beurteilung aller vorhandenen Philokalienhandschriften würde fast überflüssig erscheinen, wenn man die Angabe des Schreibers einer der jüngsten Handschriften für wahr halten könnte. Ich meine die Angabe in dem

1. Codex Oxoniensis Bodleianus II. Cl. No. 254[1], chartaceus, a. 1622 scr., Foll. 152, in 4°. Derselbe enthält ein Bruchstück der Philokalia. Anfang: *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα περιέχει βίβλος — ἔχουσα οὕτως.* Ende: — *ἀπερικαθάρτους ἑαυ-*

1) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 646 B, No. 254. Coxe, catal. Bodl. unter der Rubrik: ‚Catal. codd. mss., qui — ex dono Thomae Roe militis' p. 463, No. 8. Herr D. S. Margoliouth hat die grosse Güte gehabt, für mich eine Probecollation (Cap. XVI) von diesem Codex anzufertigen; auch hier spreche ich dafür meinen besten Dank aus.

τοὺς παριδόντας = Cap. XXI (Lom. vol. 25 p. 187 Z. 4 v. u.). Vorausgeschickt ist der von Coxe abgedruckte Brief des Schreibers Georgios Koutis, Sohn des Kypriers Franciscus Kontis, an Thomas Roë. Die Überschrift lautet: *τῷ ἐκλαμπροτάτῳ καὶ φιλομαθεστάτῳ · ἀφθέντῃ κυρίῳ Θωμᾷ Ῥόε, πρέσβει μεγαλοπρεπεῖ τῆς μεγάλης Βρεтανίας, Γεώργιος Κόντις, ὁ ῥήτωρ τῆς μητροπόλεως Αἴνου, καὶ ἔκδικος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας.* Am Ende heisst es: *Ἐγὼ Γεώργιος — ἔγραψα ἰδίᾳ χειρὶ τὴν βίβλον ταύτην, ἧς τὸ ἀντίγραφον εὗρον ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει, τὸ ἴδιον ἐκεῖνο βιβλίον, ὅπερ ἀπεστεῖλε* [sic] *Γρηγόριος ὁ Ναζιανζοῦ τῷ Θεοδώρῳ Τυάνων, εὗρον δὲ τοῦτο ἐν τῇ σεβασμίᾳ καὶ βασιλικῇ μονῇ τοῦ βατοπεδίου ἐν ἔτει ᾳχκβ΄* [= 1622 p. Chr.] *μηνὶ Νοεμβρίῳ ἰνδ. ϛ΄.* Darauf: — *ἔγραψα ἰδίᾳ χειρὶ τὸ βιβλίον ἐκ τοῦ αὐτογράφου ἀσφαλῶς καὶ ἀπαραλλάκτως, ἐν δὲ τῷ ᾳχκϛ΄* [= 1626 p. Chr.] *ἐνεχείρισα τῷ ἐκλαμπροτάτῳ καὶ ὑψηλοτάτῳ πρέσβει τῆς μεγάλης Βρετανίας κυρίῳ Θωμᾷ Ῥόε.*

Danach ist der Codex nicht erst 1626, wie Coxe meint, sondern wohl schon 1622 oder bald darauf geschrieben. Wenn nun die Vorlage wirklich das Originalexèmplar des Gregorios gewesen wäre, so könnten wir aus dieser Abschrift, nach Abzug der Schreibfehler, leicht den Urtext für Cap. I—XXI herstellen. Indessen hat sich der Grieche Kontis entweder in seiner Entdeckerfreude einer starken Selbsttäuschung hingegeben, oder, wie der bekannte Simonides, zu betrügen versucht, indem er seiner Vorlage das höchstmögliche Alter andichtete, um die Abschrift desto wertvoller erscheinen zu lassen. Wie hätte sich denn eine Papyrosrolle — an eine solche ist doch wohl bei dem von Gregorios dem Bischof von Tyana überreichten Prachtexemplar zu denken [1]) — von dem IV. bis zum XVII. saec. erhalten können! Und war auch das Original auf Pergament geschrieben, so konnte dasselbe doch unmöglich den Prologos mit dem Brieffragment genau in derselben Form enthalten, wie alle übrigen

1) Das ‚*ἐν πυκτίῳ*‘ im Prolog spricht allerdings dagegen, denn *πυκτίον* kann hier nur so viel wie *τεῦχος* (codex) sein (s. Stephanus, thes. gr. ling. s. v.). Aber die Recension, welcher der jetzt vorliegende Prolog seine Entstehung verdankt, stammt, wie ich später wahrscheinlich machen werde, aus dem VI. saec.; und es ist fraglich, ob der Verfasser des Prologs die Worte *ἐν πυκτίῳ* auf Grund direkter Überlieferung, oder nicht vielmehr aus seinem Kopf hinzugefügt hat.

späteren Handschriften; vielmehr gehört der Codex Athous des Kontis mit allen übrigen Codd. einer späteren Recension an, welche von dem Brief des Gregorios nur den Anfang aufnahm.

Immerhin könnte der Codex Athous aus dem Kloster Watopedion recht alt und wertvoll gewesen sein. Auf hohes Alter scheint wenigstens das Fehlen der letzten Capp. hinzudeuten. Indessen hat im XV. saec. jener Athous noch sämtliche Capp. vollständig enthalten, denn neben dem Codex Roë liegt uns eine zweite vollständige Abschrift vor in dem

2. **Codex Monacensis No. 523** (olim Augustanus p. 38 No. 49)[1]), chartaceus, saec. XV. exeunt., Foll. 210, in 4° (ca. 222 × 160 mm.[2]), Schriftraum: 140 × 90 mm.). Der Codex enthält nur die Philokalia: Überschrift auf Fol. 1ᵃ *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα περιέχει βίβλος — ἔχουσα οὕτως . ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα — βοηθούμενος.* Dann der Elenchus. Anfang des I. Cap. Fol. 4ᵃ *ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Ende Fol. 210ᵇ — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων: — τέλος τῶν φιλοκαλιῶν*[3]) *ὠριγένους. καὶ τῷ θεῷ δόξα.* Dann folgen noch 5 leere Blätter. Der nur mit einem Leinwandrücken versehene Codex enthält rote Quaternionenzahlen und — auf gezogenen Linien — 19 Zeilen auf jeder Seite. Ornamente und Initialen sind mit ziemlicher Kunstfertigkeit in Rot ausgeführt, die Tinte ist noch recht schwarz. Die feinen und deutlichen Schriftzüge sind zwar nicht gleichmässig fest und sicher, aber rund und schwungvoll und nur wenig nach rechts geneigt. Die Accente sind meist mit den Buchstaben verbunden. Der Schreiber gehört dem Schriftcharakter nach wohl dem Ausgang des XV. saec. an. Er hat nur wenige Nachträge am Rand gemacht, dagegen finden sich häufigere Notizen von der Hand Hoeschels, welcher nicht nur Varianten, sondern auch Seitenzahlen[4]) seiner Ausgabe des Orig. c. Cels. angemerkt hat.

Dass diese Handschrift mit dem Codex Roë auf das engste

1) Vgl. Hardt's Cat. codd. mss. bibl. reg. Bav. vol. V, p. 286.

2) Die stark geglätteten Blätter sind nicht beschnitten.

3) Dieser Fehler scheint darauf hinzudeuten, dass die — von den sonst vorhandenen abweichende — Unterschrift vom Schreiber der Handschrift, bez. des Archetypus derselben herrührt.

4) Vgl. z. B. Fol. 65ᵃ, wo es heisst ‚Orig. 381 lib. 7 contra Celsum'.

verwandt ist, beweisen folgende Fehler im XVI. Cap. der Philokalia, welche sich nur in diesen beiden Handschriften vorfinden.

1) *θαυμάτων* für *θαυμασάντων* B. III, Cap. 12 (Lom. I, p. 266, Z. 15)[1].

2) *ἐναντιοτήτων* für *πιθανοτήτων* B. III, Cap. 12 (Lom I, p. 266, Z. 16 f.).

3) *τριπλείονα* für *τοῦ πλείονα* B. III, Cap. 13 (Lom. I, p. 267, Z. 9 f.).

4) *παρὰ μὲν — ἰατρικῇ* om. B. III, Cap. 12 (Lom. I, p. 265, Z. 15—18).

Dass aber Cod. Mon. nicht der Archetypus des Cod. Roë gewesen sein kann, beweist die Auslassung von *αἱρέσεων* (B. III, Cap. 12 = Lom. I, p. 266, Z. 5) im Cod. Mon., aber nicht im Codex Roë. Auch wäre es unverständlich, wie der Schreiber Kontis aus den deutlich geschriebenen Worten des Mon. *ἐπὶ σεμνότητι* (B. III, Cap. 12 = Lom. I, p. 266, Z. 6 f.) hätte machen können: *ἐπεὶ σεμνότερον*.

Dagegen ist, wie mir Herr Robinson mitgeteilt hat[2], als Abschrift des Mon. 523 anzusehen:

3. Codex Cantabrigiensis, Trin. Coll. O. 1. 10., a. 1604, welcher von Hoeschel dem Sir Henry Wotton gewidmet ist und die Notiz enthält ‚ex codice Cyprio descripta manu Graecae linguae studiosi‘.

Eine zweite Abschrift des Mon. 523 ist m. E.

4. Codex Ottoboniano-Vaticanus No. 410, chartaceus, a. 1578 scr., Foll. 282, Grösse: 15 × 21 cm. Inhalt: 1. die Philokalia, Fol. 1a—102b. Nach den Schlussworten . . . *γηΐνων πράξεων* folgt eine subscriptio [rot]: *ἐνταῦθα πέρας εἴληφεν ἡ βίβλος ὠριγένους. χειρὶ γραφεῖσα γαβριὴλ ἐξ ἀθηνῶν τοῦ γένους. ἐγράφη δὲ κατὰ τὸ ‚ζπϛ´ ἔτος ἰνδ[ικτιῶνος] ϛ´, σεπτεβρίω ιε´.* 2. *Θεοφάνους ἐγχειρίδιον κατὰ ἰουδαίων* (Fol. 103). 3. *τοῦ αὐτοῦ λόγος γενόμενος πρός τινας ἐλλογίμους τῶν ἰουδαίων*

---

1) Es sei mir gestattet, der leichteren Übersicht wegen auch die aus der Philokalia angeführten Stellen nach Origenes c. Celsus zu citieren. Denn meine Collationen sind sämtlich nach Orig. c. Cels., Ausgabe von Lommatzsch, angefertigt, bez. übertragen. Eine Gegenüberstellung der Stücke, aus denen die betr. Philokaliencapitel zusammengesetzt sind, und der Parallelstellen in Orig. c. Cels. s. oben Seite 78 f.

2) S. auch dessen Artikel im Journal of Philology, vol. XVIII, p. 47 f.

παρατυχόντας ἐν μηδενί (Fol. 110). 4. τοῦ αὐτοῦ ἀπόκρισις πρὸς τοὺς λόγους τῶν ἑβραίων (Fol. 120). 5. τοῦ αὐτοῦ ἕτεροί τινες λόγοι κατὰ ἰουδαίων (Fol. 123). 6. ἰωσὴφ μοναχοῦ, ᾧ βρυέννιος ἡ ἐπωνυμία ὁμιλίαι διάφοροι (Fol. 163). 7. Μιχαὴλ τοῦ γλυκᾶ ἱστορία χρονική (Fol. 192). Die einzelnen Stücke rühren von verschiedenen Händen her. Da dieser Codex an zwei Stellen (B. VII, Cap. 60 = Lom. III, p. 95, Z. 8 τῶν Αἰγυπτίων und ebenda p. 96, Z. 3 προσκαλέσηται) mit Mon. 523 gegen alle übrigen Codd. übereinstimmt, so halte ich ihn für eine Abschrift desselben [1]).

In engster Beziehung zu Mon. 523 steht ferner nach einer Mitteilung des Herrn Robinson:

5. Codex Constantinopolitanus monasterii S. Sepulchri No. 543 [2]), saec. XV. exeunt., welcher nur die Philokalia enthält. Herr Robinson schreibt mir, dass dieser Codex „is written by the same hand as Monac. 523, and from the same original. — — It has the same close: τέλος τῶν φιλοκαλιῶν ὠριγένους καὶ τῷ θεῷ δόξα". Danach stammt neben Mon. 523 und Cod. Roë auch Codex Constant. von dem Codex des Athos-Klosters Watopedion — den wir Athous *a* nennen wollen — ab.

Athous *a* gehört nun, wie die Lesarten des Mon. 523 beweisen, der dem Alter nach zweiten Handschriftengruppe an, als deren ältester Vertreter erscheint:

6. Codex Parisinus Supplément Grec No. 615, membranaceus, saec. XIII., Foll. 204 + 2, davon Fol. 11—198 (abgesehen von den verlorenen Blättern, an deren Stelle weisse [3]) eingesetzt sind) beschrieben [4]). Format: 276 × 195 mm., Schriftraum 180 × 120 mm., bez. 50 mm. für jede der beiden Columnen.

1) Vgl. Robinson a. a. O. Seite 49.

2) Vgl. Sathas, in der μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη I, p. 285—314 = Klosterbibl. des heil. Grabes in Konstantinopel (κατάλογος χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει μετοχίου τοῦ παναγίου τάφου), p. 312 inf. und Robinson, Journal of Phil. vol. XVIII, p. 48.

3) Weiss sind die Foll. 2—10. 12. 14. 17. 19. 105. 138.

4) Fol. 11 beginnt am Ende des 2. Drittels des V. Cap. (= Lom. vol. 25, p. 46 Z. 16). Da nun eine Seite des Codex ungefähr = 19 Zeilen der Ausgabe von Lommatzsch ist, so ergiebt die Rechnung (wobei die Capitelüberschriften gebührend berücksichtigt worden sind), dass vor Fol. 11 noch mindestens 34 Foll. gestanden haben müssen. Ferner würden noch etwa 3—4 Foll. für den Prologus und Elenchus zu rechnen sein. Von den

Der Codex enthält nur die Philokalia. Anfang: Fol. 11ª ὀπίσθεν δὲ διὰ τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν καὶ πνῖκὴν (= Cap. V, Ende des 2. Drittels, Lom. vol. 25, p. 46, Z. 16) oder vielmehr: τοῖς πολλοῖς μὴ εὑρῆσθαι (= Cap. I, Lom. vol. 25, p. 9, Z. 22 [1])). Ende: Fol. 198ª — ἀλλ' ἀπὸ πηλοῦ καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. Auf die leeren Pergamentblätter 199 und 200 folgen noch 4 weisse numerierte Papierblätter: 201. 202. 203. 204. Die vor Fol. 11 verlorenen Blättern sind aber noch einige erhalten, die im gebundenen Codex an falscher Stelle stehen. Nämlich Fol. 15 beginnt mit τοῖς πολλοῖς μὴ εὑρῆσθαι und Fol. 16 schliesst mit ἔσθ' ὅτι ἀποπίπτοντες (= Lom. vol. 25, p. 9, Z. 22 bis p. 12, Z. 6); Fol. 13 beginnt mit: μένας χηρευούσας δὲ, τῷ μηδέ πω und schliesst mit ἀκούειν μὴ δυναμένους τὸν αὐτόν πως ἔχουσι χα (= Lom. vol. 25, p. 14, Z. 16 bis p. 15, Z. 22). Also folgen Fol. 15. 16. 13. 11 aufeinander. Aber auch Fol. 18 ist unrichtig eingesetzt. Es beginnt: ἀλόγως πιστεύοντας μιτραγύρταις καὶ τερατοκόποις und schliesst: ἀλλὰ μενοῦσιν ἐν κακίστῳ βίῳ τῷ τῶν ἄνω (= Lom. vol. 25, p. 102, Z. 21 bis p. 104, Z. 2). Also muss Fol. 18 vor Fol. 56 gestellt werden, welches mit den Worten: εἴπερ οὖν ἄλλοτι anschliesst. Vor dem Fol. 18 fehlt dann noch 1 Fol. (= Lom. vol. 25, p. 101, Z. 14 bis p. 102, Z. 21). Ferner fehlen zwischen Fol. 11 und 20 6 Folia, welche dem Abschnitt bei Lommatzsch vol. 25, p. 47, Z. 19 bis p. 55, Z. 19 entsprechen. Auf Fol. 104ᵇ mitten in der 2. Columne bricht die Handschrift ab bei den Worten: εἰς τὸ ἐσκλήρυνε κς τὴν καρδίαν φαραώ: es fehlen 10 Zeilen von den 24 Zeilen der Columne (= Lom. vol. 25, p. 163, Überschrift des Cap. XXVII, welche nebst den Überschriften der Capp. XXI—XXVI hinter Cap. XX in dem Codex eingeschoben ist); Fol. 106 beginnt mit den Worten: προκαλουμένης καὶ οὐδενὸς ἄλλου (= Lom. vol. 25, p. 165, Z. 6), also fehlt hier ein Fol., wie durch das eingesetzte weisse Blatt richtig angedeutet ist. Ebenso ist das Fehlen eines Fol. zwischen Fol. 137 u. 139 richtig angezeigt, dasselbe enthielt das Stück bei Lom. vol. 25, p. 201, Z. 11 bis p. 202, Z. 21. Das Schema für die richtige Folge der Blätter würde also so lauten: Fol. 1*—9* fehlen; dann Fol. 15. 16, Fol. 10* 11* Fol. 13 Fol. 12*—34*. Fol. 11. Fol. 35*—40*. Fol. 20. 21. 22 u. s. w. Fol. 55. Fol. 41*. Fol. 18. 56. 57 u. s. w. Hieraus folgt, dass 183 beschriebene und 2 leere Pergamentblätter erhalten und mindestens 41 + 2 verloren gegangen sind. Dies würde eine Gesamtsumme von 226 + 2 Blättern ergeben. Rechnen wir noch 4 Foll. für den Prologus und Elenchus, so erhalten wir im ganzen 232 Foll. = 29 Quaternionen. Dass aber sämtliche Quaternionen vollzählig waren, scheint daraus geschlossen werden zu dürfen, dass vom letzten Quaternio 2 Blätter leer geblieben sind; dies wäre wohl nicht der Fall gewesen, wenn der Schreiber im Hinblick auf den kleinen noch zu schreibenden Rest zuletzt nur eine Lage von 4 oder 6 Blättern genommen hätte.

1) Vgl. S. 89 Anm. 4.

Foll. 33a—161b, welche die Abschnitte aus Orig. c. Cels. enthalten, sind von mir Aug. 1887 hier verglichen wordén. Das Schreibmaterial ist bald feineres, bald stärkeres Pergament. Quaternionenzahlen sind links unten von dem Besitzer der Handschrift, dem bekannten Griechen Minoides Mynas angegeben [1]). Die Schrift ist in zwei Columnen angeordnet. Die Zahl der Zeilen beträgt 24, die Zahl der Buchstaben jeder Columnenzeile durchschnittlich 15. Die Buchstaben werden von den gezogenen Linien meist am oberen Rand durchschnitten. Die Tinte erscheint jetzt rotbraun und ziemlich verblasst. Auf jeder Columne sind — in der Regel 2 — Initialen etwas herausgerückt und, wie die Capitelüberschriften und die Anführungsstriche am Rand, sehr sauber und schön mit Goldtinte ausgeführt. Die Schriftzüge verraten einen geschickten, die vielen Flüchtigkeitsfehler und Auslassungen aber einen wenig sorgsamen Schreiber, dem das schöne Aussehen seiner Copie mehr am Herzen lag als die genaue Wiedergabe seines Originals. Auch finden sich nur wenig Verbesserungen von I. Hand, und diese sind sehr fein und sauber gemacht. Nur auf Fol. 173a ist ein grösserer ausgelassener Abschnitt von I. Hand nachgetragen. Ausserdem begegnen uns Notizen des Besitzers Mynas, welcher diese Handschrift mit Par. 616 [2]) verglichen und Varianten angemerkt hat.

Die Schrift ist Minuskel aus der II. Hälfte des XIII. saec., sie ist nur wenig geneigt, rund und mit wenig Abkürzungen und Ligaturen versehen. Iota subscr. ist nur beim Inf. praes. der Verba contracta auf *-άω* und einigemal beim Conjunctiv gesetzt. Die Accente sind stets vom Spiritus getrennt, dieser ist, wie der Circumflex, rund. Die Interpunktion besteht aus:

---

1) So Fol. 21a unten links 4,
Fol. 29a „ „ 5,
Fol. 37a „ „ 6,
Fol. 45a „ „ 7.
Quaternio 8 (Fol. 53—58) enthält nur 6 Blätter, es fehlen zwei, nämlich dasjenige, an dessen Stelle jetzt ein weisses steht, und Fol. 18, welches vor 56a einzusetzen ist. Quaternio 26 enthält 4 Blätter (Fol. 195—198) Q. 27 nur 2 (Fol. 199 u. 200). Auf dem ersten der 4 weissen Nachsetzblätter (Fol. 201a) steht unten noch 28. Vor Fol. 21a herrscht ärgere Verwirrung: auf Fol. 11a steht 3, auf Fol. 7a steht 2, auf Fol. 1a steht 1. Offenbar hat Mynas damit die Zahl der fehlenden Blätter andeuten wollen.

2) welche ebenfalls in seinem Besitz war, s. oben S. 57.

Leider fehlt jede Angabe über das Alter des Codex Scor. Der Vollständigkeit wegen füge ich hier die zweite Philokalienhandschrift des Escurial ein:

24. Codex Scorialensis No. 731 (X—I—16) Miller a. a. O. p. 380. Der Inhalt ist: ‚Philocalia d'Origène'. Ob diese beiden Handschriften des Escurial jetzt noch vorhanden sind, weiss ich nicht.

Auf Par. 456 geht ferner der Auslassung von *οὕτως—αἱρέσεις* wegen zurück eine Gruppe von fünf Handschriften: Leid. 44, Par. 457, Par. 458, Leid. 67, Vat. 1565, die deshalb enger zusammengehören, weil sie statt des fehlerhaften *ἐξώλων* [für *ἐξ ὅλων*] Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 268 Z. 1) in Par. 456, Ven. 48 u. a., durch Conjectur *ἐξ ἄλλων* lesen. Der älteste Codex dieser Gruppe ist:

25. Codex Leidensis J. Vossii No. 44 [1]), chartaceus, saec. XV., Foll. 148, in Fol. min. (306 × 212 mm. Schriftraum: 205 × 110 mm.). Inhalt: Fol. 1a nach einem roten Ornament *ἡ φιλοκαλία τοῦ Ὠριγένους*. Dann Elenchus bis Fol. 3a. Darauf: *προθεωρία* [rot] *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως*. Dann *ἐπιστολὴ. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος*. Hierauf Überschrift und Anfang des I. Cap. Ende: Fol. 148b — *συγκατατίθενται τῷ διδάσκοντι* (= Ende des Cap. XXVI, Lom. vol. 25, p. 263 Z. 12). Dann noch ein leeres Blatt: also hat der Schreiber nicht aus Papiermangel früher abgebrochen. Die Handschrift, in gelblich weissem Schweinsledereinband, ist sehr gut erhalten, nur in der Mitte befinden sich einige Wasserflecke. Ich habe Ende 1887 die Capp. XV. und XVI. hier verglichen. Quaternionenzahlen sind angegeben, die letzte auf Fol. 142a = *ιϛ'*. Auf jede Seite kommen 29 gezogene Linien und Zeilen. Die zuerst dunklere Tinte wird später blässer und ist kaum von den Rubra zu unterscheiden. Die anfangs sehr schöne und gleichmässige Schrift des XV. saec. [2]) verschlechtert sich später, besonders von Fol. 90a ab; der Schreiber musste sich wohl beeilen. Während von I. Hand fast keine Correcturen begegnen, sind von der Hand des Vulcanius (oder des Beza?) Varianten des Codex Leid. Vul-

---

1) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 675D und Catal. Bibl. Publ. Univers. Lugd. Bat. 1716 p. 393.

2) Die Schriftcharaktere stimmen am meisten zu denjenigen des Georgios Gregoropulos (in H. Omonts Schriftproben, Paris 1887, Nr. 21).

welchem, wie wir oben gesehen haben[1]), die Philokalia den Büchern gegen Celsus voraufgeht[2]). Wenn auch, wie gesagt, die Vereinigung dieser beiden Schriften zu einem Band nicht als ursprünglich angesehen werden kann, so ist doch die Abstammung der ersten von Par. 615 und der zweiten von Par. 616 meines Erachtens ein deutlicher Hinweis darauf, dass Par. 615 und 616 früher an demselben Orte und wohl auch in der Hand desselben Besitzers gewesen sind. Man könnte vermuten, dass beide Handschriften (von denen ja Par. 616 wahrscheinlich in Konstantinopel a. 1339 entstanden ist) nach a. 1453 von flüchtigen Mönchen auf den Berg Athos gerettet und uns dadurch erhalten worden sind.

Etwas ferner als die genannten Handschriften steht dem Par. 615:

9. Codex Monacensis No. 52[3]), chartaceus, saec. XVI. nicht XV, wie Hardt angiebt], Foll. 243[4]), in Folio (346 × 240 mm., Schriftraum: 245 × 140 mm.). Inhalt: 1. Fol. 1ª nach einem Ornament: *ἡ φιλοκαλία τοῦ ὠριγένους.* Dann: *ἐκλογὴν ἡ χαροῦσα περιέχει βίβλος — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα — βοηθούμενος.* Darauf: *τάδε ἐστὶν ἐν τῆδε τῇ βίβλῳ* und der Elenchus. Darauf Cap. I — Ende Fol. 114ª mit — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων.*

2. Nach einem leeren Blatt auf Fol. 115—121ª von anderer Hand: *φωτίου ἀρχιεπισκόπου κωνσταντινουπόλεως περὶ τῶν γνωμικῶν θελημάτων ἐπὶ χῦ λόγος.*

3. Ohne Zwischenraum anschliessend: Fol. 124ª —130ᵇ *ἐπιστολὴ περιέχουσα τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν πεμφθεῖσα παρὰ τοῦ μακαρίου πάππα θωμᾶ πριάρχου ἱεροσολίμων πρὸς τοὺς κατὰ τὴν ἀρμενίαν αἱρετίζοντας ἀραβιστὶ μὲν ὑπὸ θεο-*

---

1) Vgl. oben Seite 43.

2) Codex Basil., Reg. 945, und der aus Mon. 523 und Codex Roë wieder herzustellende Codex Athous α sind nur insofern für uns von Wichtigkeit, als aus denselben die Lesarten der jetzt nicht mehr vorhandenen Blätter des Par. 615 erschlossen werden können.

3) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 589 B. Hardt, Catal. codd. mss. bibl. reg. Bav. tom. I, p. 287 f.

4) Da zwei Blätter nicht numeriert sind, so beträgt die Zahl derselben eigentlich 245.

δώρου τοῦ τὸ ἐπίκλην ἀβουκαρᾶ τοῦ καρῶν ἐπισκόπου ὑπαγορευθεῖσα κ. τ. λ.

4. Von Fol. 131a—187b von einer III. Hand: *μη[νὶ] νοεμβρίῳ κε' τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος κλήμεντος ἐπισκόπου ῥώμης μαθητοῦ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου πέτρου, πρὸς ἰάκωβον τὸν ἀδελφόθεον διήγησις ἐπισταλθεῖσα ἀπὸ ῥώμης*: Dann

5. Nach einem leeren Blatt auf Fol. 188a—243b von einer IV. Hand: *ἐπιστολαὶ τοῦ μεγάλου βασιλείου.* Der von einem starken, lederüberzogenen Holzband umgebene Codex ist gut erhalten. Quaternionenzahlen sind beim Einbinden weggeschnitten worden. Zahl der Zeilen: 30 auf jeder Seite. Initialen und Überschriften sind rot, die Tinte ist recht schwarz. Die aufrecht stehende, etwas steife aber klare Schrift gehört dem saec. XVI. an und erinnert vielfach an den im I. Cap. besprochenen Codex Monac. No. 64. Die Accente sind meistens mit den Buchstaben verbunden. Lücken hat teils die I., teils die II. Hand am Rand ergänzt, der Text selbst zeigt sehr wenig Verbesserungen.

Diese zweite Münchener Handschrift stimmt zwar an einer ganzen Reihe von Stellen mit der erstgenannten und also mit Par. 615 den andern Codd. gegenüber zusammen (z. B. Buch I, Cap. 2 = Lom. I, p. 22 Z. 1 und Buch VI, Cap. 1 = Lom. II, p. 297 Z. 8 und sonst hinsichtlich der Wortstellung, und Buch VI, Cap. 1 = Lom. II, p. 297 Z. 9 in der Auslassung von *τινα*), andererseits aber haben Par. 615 und Mon. 523 viele Fehler gemeinsam, welche in Mon. 52 nicht wiederkehren. Z. B. *πήδημα* Buch VI, Cap. 3 (Lom. II, p. 302 Z. 2) *φωτὸς τοῦ μακαρίου* Buch VI, Cap. 5 (Lom. II, p. 309 Z. 7) *τηνικαῦτα*[1]) Buch VI, Cap. 4 (Lom. II, p. 303 Z. 12) und die Auslassung von *καὶ* — *κριθησομένους* in Buch V, Cap. 63 (= Lom. II, p. 292 Z. 2 f.). Demnach ist anzunehmen, dass Mon. 52 aus dem Archetypus des Par. 615 entweder direkt oder indirekt abgeschrieben ist. Auf letzteres führt uns die Beobachtung, dass Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 95 Z. 5) Mon. für *ὑγιέσι* liest: *ὑγιάσι*. Das *ε* konnte aber nur dann leicht mit *α* verwechselt werden, wenn es in der Vorlage links oben zurückliegend geschrieben war. Diese Form des *ε* begegnet uns in den Jahren 1273—1426 [2]) am häufigsten, also

---

1) Für *τηλικαῦτα*, der Schreiber hat *ι* = *λ* mit *μ* = *ν* verwechselt.

2) Vgl. Gardthausen. Griech. Pal. Tafel 10. 11 und S. 201.

wird der Archetypus des Mon. eher jünger als Par. 615, denn älter anzusetzen sein. In der That ist derselbe im Jahr 1343 entstanden, denn es ist:

10. **Codex Venetus Marcianus No. 122** [1]), bombycinus, a. 1343 scr., Foll. 377, in 4⁰ maior. (290 × 210 mm., Schriftraum: 220 × 150 mm.). Auf jeder Seite befinden sich 30 Zeilen auf gezogenen Linien. Inhalt des Codex: nach den BB. 1—5 des Cyrill gegen Julian, dem Buch gegen die Anthropomorphiten und einer Schrift des Photios, nebst dem Brief des Patriarchen Thomas an die Armenischen Ketzer (vgl. oben Mon 52, No. 2 und 3) folgt die Philokalia [2]) von Fol. 289a bis 377b. Der Codex rührt (abgesehen von Fol. 192a—201b, welche von einer Hand des XV. saec. geschrieben sind) von einem Schreiber her, welcher die Philokalia mit folgender subscriptio beschlossen hat: *τέλος εἴληφεν· αἴσιον ἡ θαυμασία βίβλος τῆς φιλοκαλίας τοῦ Ὠριγένους δι' ἡμερῶν ις'. ἤρχθη γὰρ τῇ κζ τοῦ Ἀπριλλίου καὶ ἔλαβε τέλος τῇ ιβ' τοῦ Μαΐου, ἐν ἔτει ,ςωνα'*. Demnach ist die Philokalia in 16 Tagen geschrieben. Dieser kurzen Zeit entspricht die sehr flüchtige, oft schwer lesbare und an Abkürzungen aller Art überreiche Schrift. Auffallend ist der häufige Gebrauch des Fragezeichens anstatt des Kolon oder Komma. Randbemerkungen von I. Hand und einer II. aus dem XV. saec. sind selten. Die Handschrift gehörte früher dem Cardinal Bessarion. Dass nun dieser Codex die Vorlage für Mon. 52 gebildet hat, lässt sich aus einer grossen Zahl von Stellen mit Sicherheit erkennen. Z. B. Buch III, Cap. 12 (= Lom. I, p. 266 Z. 13) lesen nur Ven. 122 und Mon. 52 für *ἐκδεξαμένων*: *ἐκδεξαμένῳ*. Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 267 Z. 5) für *ὑμῖν*: *ἡμῖν*. Ganz evident wird aber die Abhängigkeit des Mon. 52 vom Ven. 122 durch folgende zwei Stellen bewiesen:

---

1) Vgl. Fabricius-Harl., Bibl. gr. vol. VII, p. 122. Zanetti, Gr. D. M. bibl. p. 70. Gardthausen, Gr. Pal. p. 308. 354. C. J. Neumann. Script. Gr. qui Christ. imp. rel. quae supersunt III, p. 142. Beschrieben ist der Codex richtig in den Exempla codd. gr. v. Wattenbach u. Velsen p. 7, nur dass dort zweimal der Fehler: Fol. 292r—301v für: Fol. 192r—201v steht. Ebendort (tab. 23) findet sich ein Specimen des Codex.

2) Ich habe die Collation dieser Handschrift, welche ich im Mai 1888 in Venedig nur flüchtig hatte ansehen können, in diesem Winter hier vollendet.

Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 96 Z. 8) bietet Mon. *ἔχον* für *ἔχειν* und Buch VII. Cap. 61 (= Lom. III, p. 97 Z. 2 f.) *μόσϊς* für *μόγις*: beidemal ist das Wort im Ven. so geschrieben, dass es von einem mechanischen Abschreiber in der angegebenen Weise verlesen werden musste. Ich bemerke noch, dass Herr Robinson auf Grund anderer Stellen zu demselben Resultat gelangt ist.

Mit Ven. 122 hängen ferner die beiden Codd. Vaticani No. 429 und 385 [1]) eng zusammen, und wenigstens der letztere ist vielleicht wie Mon. 52 eine Abschrift des Ven. 122.

11. Codex Vaticanus No. 385 [2]), bombycinus, saec. XIV. exeunt., in 4[0] min., Foll. 243 (c—g und 1—238 numeriert). Inhalt: 1. Fol. g—141: *ἐκλογαὶ χρήσιμοι διαφόρων ποιητῶν συντεθεῖσαι παρὰ τοῦ μαξίμου.* 2. Fol. 144 beginnt die Philokalia: *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα - - ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ — βοηθούμενος.* Rubrum: *τάδε ἐστὶν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ. περὶ τοῦ θεοπνεύστου* — bis Fol. 145[b] - *καρδίαν φαραώ.* Dann das erste Capitel, Anfang: *ἐπεὶ περὶ* —Ende: Fol. 235 — *γηΐνων πράξεων.* Auf Fol. 235[b] folgt eine schwer lesbare und sehr fehlerhafte subscriptio: *ἐταιλεόθη τὸ παρῶν βηβλήο δια χιρὸς και κόπου εμου οδῦνος και καναγΐνος κόηται, δια τὸν θν̄ . . .* Dann folgt noch ‚de libero arbitrio‘ von Basilius und Gregorius. Auf dem 6. Blatt steht ferner, ausser dem Stempel: *ἰωάννου τοῦ βέμβου ἐνέτου* [3]) *ἐκ τῶν εὐπατρΐδων ἐστὶ τὸ βιβλίον* von einer Hand des XVII. saec. Auf dem 7. Blatt folgt ein Inhaltsverzeichnis des Codex, das 8. ist als 1 bezeichnet; oben steht: *μαξίμου μοναχοῦ* mit schwarzer Tinte. Die Schrift ist klein, fein und sauber und gehört wohl dem Ende des XIV. saec. an.

Etwas älter als 385 scheint zu sein:

12. Codex Vaticanus No. 429, chartaceus, saec. XIV., in Fol. min., Foll. 341. Inhalt: 1. Fol. 1 - 18[b] des Basilios *πρόλογος ἀσκητικὸς* und *περὶ βαπτίσματος.* Fol. 69[b] steht: *τὸ μὲν βιβλίον*

1) Über diese und die übrigen Codd. Vaticani haben mir Herr Prof. Mau und Herr Dr. Gundermann einige Notizen gegeben. Ich selbst habe 6 von den 9 Philokalienhandschriften in Rom flüchtig einsehen können.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 5—14 und Serapeum XII, 1851 p. 129 ff., wo ‚ein altes Verzeichnis der griech. Mss. in der Vaticana‘ von Prof. Haase in Breslau aus einem Codex Rehdigeranus mitgeteilt wird.

3) Wahrscheinlich Joann. Bembo, welcher 1618 in Venedig gestorben ist.

ϊωάνν]ης γέγραφε μοναχὸς ἀμόναχος ὃς τοῦ σφοδρὸν [?] ὁ δοὺς ἐκ τούτω πρὸς γραφὴν τὸ βιβλίον, κομνηνὸς ἐπιπροδρόμου [1]) κῦριν φέρων.

2. folgen ca. 43 Verse, Anfang: μοναστογνωμόσχημος ἐν μονοτρόποις ὠριγένους δὲ πυξίον τὸ πυξίον· letzte Zeile: τὴν ἀπίληψιν τῆς ἁγίας τριάδος πάλιν ἀμὴν (Fol. 70b).

3. Fol. 71a beginnt die Philokalia mit: ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ — βοηθούμενος; Fol. 71b τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ. Es folgt der Elenchus bis Fol. 74a. Dann das I. Cap., Anfang: ἐπεὶ περὶ — Ende: Fol. 267a — γηΐνων πράξεων.

4. bis Fol. 267b einige Verse, Anfang: ὠριγένους ἐνταῦθα καλλίστων τέλος ἃ τίς συνῆξεν οὐ καλὸν πάλιν γράφειν. Ende: τῆς σῆς ἀπείρου φωτομόρφου λαμπάδος: —

5. Fol. 268a—282b: κάτωνος ῥωμαίου γνῶμαι παραινετικαὶ δίστιχοι ἃς μετήνεγκεν ἐκ τῆς λατίνων φωνῆς εἰς τὴν ἑλλάδα διάλεκτον μάξιμος ὁ πλανούδης: —

6. Fol. 283a—314b σύνταγμα τοῦ σοφωτάτου ψελλοῦ κατὰ στοιχεῖον ἐκλελεγμένον ἀπὸ τῶν ἰαμβικῶν βιβλίων περὶ δυνάμεως τροφῶν καὶ ὠφελείας καὶ τῆς τούτων βλάβης πρὸς τὸν βασιλέα τὸν μονομάχον.

7. Fol. 315a—Ende: τοῦ ἀκτουαρίου κυροῦ ἰῶ τοῦ ζαχαρίου ἐπιστολὴ πρὸς τὸν κῦριν, ἰωσὴφ τὸν φιλόσοφον. περιέχουσα ἰατρικὰ θεωρήματα καὶ περὶ διαίτης.

Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Codd. Vaticani und des Ven. 122 wird schon in dem von mir zuerst verglichenen Cap. XVI durch zwei wichtige Stellen bestätigt. So lesen ἐνδιδόντα ταῖς Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 267 Z. 12) nur Ven. 122 mit Mon. 52 und Vat. 385. 429. Dasselbe gilt von der Lesart καὶ τίτου· τί καὶ πρὸς Buch V, Cap. 61 (= Lom. II, p. 283, Z. 3). Um zu bestimmen, ob die beiden Codd. Vaticani Abschriften des Ven. 122, oder mit diesem aus einer gemeinsamen Quelle entsprungen sind, würde die Heranziehung einer grösseren Anzahl von Stellen nötig sein, als mir z. Z. zu Gebote stehen. So viel aber ist sicher, dass Ven. 122 als die älteste Handschrift unter den drei genannten von vornherein eher als Archetypus der beiden Vaticani, jedenfalls aber als die wichtigste Hand-

1) Über diesen Komnenos Prodromos ist mir nichts bekannt.

schrift dieser Gruppe anzusehen ist. Endlich gehört noch hierher eine Handschrift, von deren Vorhandensein ich durch Herrn Robinson Kunde erhalten habe, nämlich:

13. Codex Atheniensis No. 191, saec. ca. XV. Ueber denselben schreibt mir Herr Robinson: „Ath. 191 is probably from the same original as Vat. 385. It presents a composite text and is of no special value". Vgl. Journal of Phil. vol. XVIII, p. 50.

In welchem Verwandtschaftsverhältnis steht nun Ven. 122 zu Par. 615? Wir haben oben gefunden, dass Cod. Mon. 52 indirekt, d. h. durch Vermittelung von Ven. 122, auf den Archetypus des Par. 615, nicht aber auf diesen selbst zurückgeht. Ebensowenig kann also der Archetypus von Mon. 52, Ven. 122, eine Abschrift des Par. 615 sein. Dies zeigen ausserdem deutlich folgende Stellen: 1) Buch III, Cap. 12 (= Lom. I, p. 265, Z. 16) fehlt ὁμολογουμένως nur im Par. 615 und nicht im Ven. 122. Dasselbe gilt 2) Buch III, Cap. 12 (= Lom. I, p. 266, Z. 21) von διά, 3) Buch V, Cap. 61 (= Lom. II, p. 283, Z. 11) von ἐπεισαγαγόντες, endlich 4) Buch V, Cap. 63 (= Lom. II, p. 292, Z. 2 f.) von den Worten καὶ πάντα — κριθησομένους. Andererseits ist aber die Übereinstimmung zwischen Ven. 122 und Par. 615 den übrigen Codd. gegenüber so augenscheinlich [1]), dass wir diese beiden Handschriften demselben Archetypus zuweisen müssen.

Aus dieser gemeinsamen Quelle ist endlich auch geflossen:

14. Codex Vaticanus No. 388, chartaceus, saec. XV. exeunt., Foll. 206, in 4⁰ min. Inhalt: 1) Die Capp. 1—20 der Philokalia, mit folgender Überschrift: φιλοκαλία ἐκ τῶν ὠριγένους βιβλίων εἰς τινὰ τῶν ἀπόῤῥων [corr. zu ἀπόρων] τῆς θείας γραφῆς· συλλεγεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν καὶ διδασκάλων, βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ γρηγορίου τοῦ θεολόγου: κεφάλ[αιον] πρῶτον, περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους. Anfang: ἐπεὶ περὶ — Fol. 89 κεφάλ[αιον] κ^ον: — πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ διὰ τὸν ἄνον — τόμου δ' τοῦ κατὰ κέλσου: — μετὰ ταῦτα φησι — Fol. 108ᵇ — ψυχὴν ἐπιδημίας καλῶς [= Ende des Cap. XX, Lom. vol. 25 p. 163]. Dann folgen 2 weisse, nicht numerierte Blätter. 2) Fol. 109—150 Asterii homiliae. 3) Fol. 151—202 Nicetae confutatio epistolae

1) So lesen beide Codd. Buch V, Cap. 63 (= Lom. II, p. 291 Z. 19 f.) für παρ' ἃ ἐπειλήφαμεν: παρὸ ἐπειλήφαμεν gegen alle übrigen Hss.

regis Armeniorum. 4) Fol. 203—204 *σχόλια περὶ τοῦ ἀριθμοῦ.* 5) Fol. 205—206 *ἐκ τῶν ὑπομνηματισμῶν βασιλείου εἰς τὸ πρῶτον τῶν στηλιτευτικῶν:* — Aus dem Umstand, dass der Schreiber mit dem Schluss des Cap. XX abgebrochen hat, obschon ihm noch genug leeres Papier zur Verfügung stand, ist wohl zu folgern, dass bereits die Vorlage unvollständig war. Nun schliesst nur noch ein Codex mit denselben Worten wie Vat. 388, nämlich:

15. Codex Caesareus Vindobonensis No. 246 [1]), bombycinus, saec. ca. XIV., Foll. 129, in 4°. Der Codex enthält nur die ersten 20 Capp. der Philokalia. Ueber Beschaffenheit und Inhalt des Codex hat mir Herr Prof. Stowasser Folgendes geschrieben: „Von den 129 Blättern des Codex ist Fol. 1 und 2 von einer ganz jungen Hand und, wenn mich nicht alles täuscht, erst in Wien auf der Bibliothek (nach dem Papier zu urtheilen) ergänzt. Diese Hand schrieb auf Fol. 1b folgende Verse:

αὕτη τυγχάνει τοῦ νεστορίου χάρτη
τοῦ σοφοῦ [sic] [2]) *τε καὶ λίαν εὐνουστάτου*
θεῖος γὰρ νοῦς ὑπῆρχε ἐξ ἑλληνίδων
φεῦ τῆς ἐκείνου καὶ δεινῆς αἱρεσίας
ἀλλ᾽ ὦ θεατὰ τῶν καλῶν σοφισμάτων
σύγγνωθι αὐτῷ ἀνδρὶ ἀθλιωτάτῳ [sic].

Mit Fol. 2a beginnt der Text von ganz junger Hand, Fol. 3a die alte Hs., welche ich nach Papier und Schrift wohl dem XIV. saec. zuweisen möchte. Die Hs. ist sehr compendiös geschrieben, die inneren Blatthälften durch Nässe schwer lesbar,

---

1) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 540 D. Lambecius, Comm. Aug. Bibl. Caes. Vind. Liber III (a. 1670), p. 73 unter Nr. 53 (olim 202). Daniel de Nessel, Catal. — omnium codd. mss. Graec. — August. Bibl. Caes. Vind. a. 1690, p. 346. Hier ist der Codex ausführlich beschrieben. Einige Ergänzungen hat mir gütigst Herr Prof. Dr. Stowasser in Wien gegeben.

2) Herr Prof. Stowasser vermutet für das falsche *σοφοῦ*: *πανσόφου*, was ich für richtig halte. Wer ist aber jener Nestorios? Aus dem 5. Verse ergiebt sich, wie ich glaube, dass der Verfasser der Verse den bekannten Ketzer Nestorios († ca. 440) als Urheber der *καλὰ σοφίσματα*, d. h. der Philokalia, angesehen hat. Demnach hat jener ‚Dichter' entweder den Prolog der Philokalia nicht gekannt, oder als untergeschoben angesehen. Dass der Schreiber jener 6 Verse nicht zugleich ihr Verfasser ist, beweist m. E. das Versehen *σοφοῦ* (für *πανσόφου*), was dem Verfasser bei nochmaligem Durchlesen nicht entgangen sein würde.

stellenweise gar nicht zu entziffern; die äusseren Blatthälften gegen den untern Rand sind durch Wurmfrass in ganz ausgedehntem Masse mitgenommen, so dass die Blätter oft in Stücke gefallen sind, und diese inliegen. Auch ist vieles vom Texte durch die Wurmgänge endgültig zerstört. Mit Fol. 129[a] med. bricht der Text ab, es ist also nicht weiter geschrieben worden, was sich aus Nessels Darstellung nicht ergiebt".

Aus der Thatsache, dass Cod. Vat. 388 und Vindob. 246 mit denselben Worten abbrechen, muss man schliessen, dass entweder beide denselben unvollständigen Archetypus gehabt haben, oder dass der jüngere Cod. Vat. von dem älteren Cod. Vindob. abgeschrieben ist. Bevor durch eine genauere Vergleichung beider Handschriften nicht das Gegenteil erwiesen ist, möchte ich letztere Vermutung für wahrscheinlicher halten.

Jedenfalls ist Vat. 388 (oder seine Vorlage) mit Ven. 122 und Par. 615 auf denselben Archetypus zurückzuführen. Denn schon im Cap. XVI ergiebt sich die Zugehörigkeit des Vat. 388 zu der Gruppe Par. 615—Ven. 122 aus folgenden Stellen: 1) Buch III, Cap. 12 (Lom. I, p. 265 Z. 7) lesen *εἴγε καὶ* (für *εἴγε*) Par. 615. Ven. 122 (nebst den Abschriften) und Vat. 388 gegenüber allen anderen Codd. Ebenso stehen 2) bald darauf Z. 9 in der Lesart: *δὲ ἄλλοι ἀλλαχοῦ* Par. 615, Ven. 122 und Vat. 388 im Gegensatz zu den übrigen Handschriften. Dasselbe Verhältnis findet 3) bei der Stellung der Worte: *κατηγορητέοι παρὰ τοῦτο* statt (Buch V, Cap. 61 = Lom. II, p. 282 Z. 16), und 4) Buch V, Cap. 61 (= Lom. II, p. 283 Z. 1) in der Lesart *τε* für *τινας*. Da die Vermutung, Vat. 388 sei direkt aus Par. 615 abzuleiten, wegen der 4 oben angeführten Auslassungen des Par. 615, die im Vat. 388 nicht wiederkehren, hinfällig ist, und Vat. 388 auch dem Ven. 122 ferner steht, als Vat. 385 und 429, so bleibt, um die oben angeführten Übereinstimmungen erklären zu können, nur die Annahme einer gemeinsamen Quelle übrig.

Der gemeinsame Archetypus aller bisher genannten Codices, den wir *λ* nennen, kann also mit Hilfe des Par. 615, Ven. 122 und Vat. 388 wiederhergestellt werden. Zur Ergänzung des lückenhaften Par. 615 dient, ausser Reg. 945 und Bas., Codex Roë und Mon. 523. Da sich nun der Archetypus der beiden letztgenannten Codd., welcher von Par. 615 abgeschrieben ist,

im Athoskloster Watopedion befand, so dürfen wir vermuten, dass auch zwei andere von dem Athosberg stammende Philokalienhandschriften zu der Gruppe Par. 615—Ven. 122 gehören, ich meine:

16. Codex Mosquensis No. 12 [1], olim Athous, chartaceus, saec. XV., Foll. 185. Inhalt: die Philokalia, welche nach Matthaei völlig mit Spencers Ausgabe hinsichtlich der ‚argumenta‘ übereinstimmt. Auf dem letzten Folium steht: *ἡ παροῦσα βίβλος τυγχάνει τῆς μονῆς τοῦ ξηροποτάμου, πραθεῖσα ἐκ τῆς μονῆς τοῦ ξενοφῶντος σὺν ἑτέροις πλείοσι βιβλίοις.* Und:

17. Codex Mosquensis No. 326, olim Athous, chartaceus, saec. XV., Foll. 380, eine Miscellanhandschrift. Sie enthält an 9. Stelle: ‚Varia capita ex sic dicta Philocalia Origenis‘ und stammt aus dem Athoskloster *τοῦ δοχειαρίου.* Also ist weder dieser Codex noch No. 12 identisch mit dem, aus Watopedion stammenden Archetypus des Codex Roë und Mon. 523, vielleicht aber näher oder ferner mit ihm verwandt. Leider stehen mir, ausser Matthaei's Angaben, keine Notizen über die beiden Codd. Mosquenses zu Gebote.

Der Archetypus dieser II. Handschriftengruppe (*λ*) dürfte, da Par. 615 dem XIII. saec. angehört, wohl im XII. oder XI. saec. entstanden sein.

Von dieser zweiten Gruppe hebt sich nun eine d r i t t e j ü n g e r e G r u p p e scharf ab, deren Text durchweg beträchtliche Abweichungen gegenüber der II. Gruppe aufweist. Wir bezeichnen den, etwa in dem XIII. saec. entstandenen Archetypus dieser III. Gruppe mit *κ*. Es kann nicht meine Aufgabe sein, die Verwandtschaftsgrade aller zu dieser III. Gruppe gehörenden, aus dem XV. und XVI. saec. stammenden Handschriften im einzelnen genau festzustellen; für meine Zwecke genügt es, die Unterabteilungen der Gruppe *κ* im ganzen zu bestimmen und von einander abzugrenzen. Aus *κ* sind nun erstens Par. 456 und die näher mit demselben verwandten Codd. hervorgegangen.

18. Codex Regius Parisinus No. 456, bombycinus, a. 1426 [nicht 1326] geschrieben, Foll. 250 (davon ist Fol. 97 unbeschrie-

1) Vgl. C. Fr. Matthaei, Accurata codd. gr. bibl. Mosquens. S. Synodi notitia et recensio, Leipz. 1805, p. 28.

ben), in 4° (290 × 203 mm., Schriftraum: 200 × 130 mm.). Inhalt: 1) Philokalia, Fol. 2a Ornament und Rubrum: *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως*. Darauf: *ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα — βοηθούμενος*. Dann Rubrum: *τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ:* Hierauf der Elenchus bis Fol. 3a fin. Anfang der Philokalia Fol. 3b *περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους. ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Ende Fol. 96b — *ἀλλ' ἀπὸ πηλοῦ καὶ τῶν γηΐνων πράξεων:* Fol. 97 ist leer. 2) *Ἀριανοῦ ἀλεξάνδρου ἀναβάσεως ἱστοριῶν πρώτη*. Anfang: *πτολεμαῖος ὁ λάγου καὶ ἀριστόβουλος ὁ ἀριστοβούλου* — Ende: Fol. 246 — *φέρων καὶ αὐτὸς ἐς Ἀλέξανδρον τὸν φίλιππου τὸν μακεδόνα: — τέλος τῶν ἀριαν* [*οῦ*] *ἀλεξάνδρου ἀναβάσεως ἱστοριῶν* [rot] [1]). 3) unmittelbar anschliessend: *Διοδώρου ταφαὶ ἀλεξάνδρου:* — [rot] Anfang: *Πυθαγόρας ὁ σάμιος καὶ τινες ἕτεροι τῶν παλαιῶν φυσικῶν* — Ende Fol. 247b med. — *καὶ ἀγῶσι μεγαλοπρεπέσι τιμήσας κατέθετο:* Fol. 247b steht die subscriptio von I. Hand: —:· *ἐν ἔτει, ς^ω^ϡ^ω λδ^ω. καὶ ἰνδίκτῳ δ^ου:·* — [sic] = p. Chr. 1426 in der 4. Indiktion [2]). Fol. 248a ist leer. 4) auf Fol. 248b stehen, wohl von I. Hand, aber später als das Vorhergehende, und mit anderer Tinte geschrieben: *στίχοι ἰαμβικοὶ ἐπιτύμβιοι, ἐπὶ τῇ μακαρίτιδι καὶ ἀοιδίμῳ κυρία ἡμῶν βασιλίσσῃ, κυρᾶ θεοδώρα τῇ παλαιολογίῃ* [3]). *ποιηθέντες παρὰ βησσαρίωνος ἱερομονάχου:* — Es sind 26 sechsfüssige Jamben. Anfang: .*ν ἂν τις εἴποι μηδαμῶς ἐνδοιάσας* — Ende: *ποθοῖσα πάντως καὶ ἐφευροῦσα στέφους*. 5) Fol. 249a oben folgt: *ὅσα ἐγένοντο περὶ τὸν θρίαμβον πομπηΐου τοῦ μάγνου:* — Anfang: *τοῦδε θριάμβου τῷ μεγέθει* — Ende —

---

1) Der Schreiber rechnet nämlich die, Fol. 223b beginnende Historia Indica als ‚*τοῦ αὐτοῦ ἀρριανοῦ ἱστοριῶν ὀγδόη ἡ ἰνδική:* —‘

2) Ich berichtige hiermit einen Irrtum Montfaucons, bibl. bibl. II, p. 1031 ‚Codex — scriptus anno mundi 6834 [muss 6934 heissen] Christi 1326‘ [vielmehr 1426]. Der Fehler M.'s ist auch in Gardthausens Griech. Pal. übergegangen (s. Taf. 10 und p. 203. 204. 207. 209 u. 353). Ferner ist hiernach die anschliessende Bemerkung M.'s über die Jamben des *ἱερομόναχος βησσαρίων* hinfällig: ‚Bessarion cardinalis posterioris aevi fuit‘. Im Gegenteil liegt kein Hinderungsgrund vor, den Verfasser der Jamben mit dem Cardinal Bessarion zu identificieren. Wahrscheinlicher ist aber in dem *ἱερομόναχος βησσαρίων* jener Mönch dieses Namens zu erkennen, an welchen der Cardinal Bessarion Briefe gerichtet hat (vgl. Fabric.-Harl. vol. XI, p. 530 Note n.).

3) Wohl die Gemahlin des Palaeologen Constantin XII. (1448—1452).

ητ δὲ τότε ἐτῶν τεσσαράκοντα (= Plutarch, vita Pompei Cap. 45). Dann noch 7 1/2 Zeilen auf Fol. 249b. Anfang: εἶτα ὁ εἷς τῶν τιμητῶν — Ende — ὁ πειρατικὸς αὐτῷ ἀνετέθη πόλεμος. (= Plutarch, vita Pompei Cap. 22 ff.). Auf dem von Würmern zerfressenen Fol. 250 steht 1543 und zweimal μιχαήλ, auf der Innenseite des hintern Einbanddeckels u. a. der Name Σμύρνης. Diese Miscellanhandschrift ist gut erhalten, obwohl Spuren am Rand von einer ausgedehnten Benutzung zeugen. Von mir sind im August 1887 die aus den Büchern gegen Celsus entnommenen Abschnitte collationiert worden. Das Schreibmaterial ist starkes glattes Papier — ob Bombycin, oder nicht, ist zweifelhaft. Quaternionenzahlen befinden sich rechts unten in der Philokalia, dagegen in der Mitte unten in Arrians Anabasis. Die Buchstaben hängen fast stets ganz von den gezogenen Linien herab. Jede Seite enthält 36 Zeilen. Die schon anfangs blasse Tinte wird gegen Ende fast blassrötlich, zu Ornamenten und Initialen ist rote Farbe verwendet. Von I. Hand rühren nur wenig Varianten und Notizen her, z. B. Fol. 10a zu Cap. I, 16 (= Lom. vol. 25, p. 20, Z. 8): ἡ τοιαύτη γνώμη κατεκρίθη παρὰ τῆς ἁγίας οἰκουμενικῆς ε' συνόδου. ὡς δηλοῦται ἐν τοῖς πρακτικοῖς αὐτῆς, Fol. 16b über Ambrosios eine, für Bestimmung des Handschriftenverhältnisses wichtige Notiz (Cap. V = Lom. vol. 25 p. 42 Z. 10 ff.), Fol. 17b eine theologische Bemerkung über den λόγος τοῦ θεοῦ (zu Cap. V = Lom. vol. 25 p. 44 Z. 27) und zu Cap. VIII fin. (= Lom. vol. 25 p. 54 Z. 26) über den Hirten des Hermas. Ausserdem hat eine junge Hand (vielleicht die des Demetrios Julianos?) auf Fol. 119b einen Nachtrag zum Text gemacht und auf Fol. 1a unter einem griech. Alphabet zwei Stücke aus der Philokalia (1. aus Cap. XV [= Lom. vol. 25, p. 77 Z. 8—11]; 2. aus Cap. XX [= Lom. vol. 25, p. 138 Z. 4—7]) und Fol. 1b 12 sechsfüssige Jamben geschrieben, deren Anfang und Schluss lauten: εἰ μὲν θέλεις ἄνθρωπε θαυμάζειν βίον — ῥανίδες ἁγναὶ μυστικῶς εὐωδίας. Endlich hat dieselbe junge Hand Fol. 17b zu Cap. V (= Lom. vol. 25, p. 45 Z. 11 f.) folgende interessante Bemerkung gemacht: Σῇ χρῆσθαι δὲ ἔξεστι τοῦτο καὶ πρὸς τοὺς ἀχθομένους ἐπὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀωλουθίαν [ἀκο- coni. O. v. Gebhardt] βαττολογίαν ἀμαθῶς ἐγκαλοῦντας.

Auf Fol. 2a oben steht die Angabe des früheren Besitzers:

ἐκ τῶν βιβλίων δημητρίου τοῦ ἰουλιανοῦ[1]). Die Handschrift ist, wie Montfaucon [2]) angiebt, unter den codices ‚a Seuino († 1741) ex oriente adlatos' nach Paris gekommen und stammt, da sie im Besitz des *Δημήτριος Ἰουλιανὸς Βυζάντιος* war, aus Konstantinopel. Die Zahl 1543 auf der Innenseite des starken, mit Leder überzogenen Holzbandes beweist die Entstehung desselben spätestens im XVI. saec. Der Stempel der Bibliotheca Regia befindet sich auf Fol. 2a und 249b.

Dieser Codex Regius hat Buch III, Cap. 12 (= Lom. I, p. 266 Z. 21 f.) die Worte *οὕτως οὐδὲ διὰ τὰς ἐν Ἰουδαίοις αἱρέσεις* ausgelassen, indem der Schreiber von dem vor *οὕτως* stehende *αἱρέσεις* zu dem zweiten *αἱρέσεις* abgeirrt ist. Da diese Auslassung in andern zu der III. Gruppe gehörigen, aber von Par. 456 unabhängigen Handschriften nicht vorkommt, so dient sie zum sichern Nachweis der von Par. 456 direkt oder indirekt abhängigen Codices [3]). Demnach sind, natürlich noch in Konstantinopel, von Par. 456 abgeschrieben worden:

19. Codex Parisinus No. 459 (Regius 2274 [4]), chartaceus, saec. XV., Foll. 178, in Fol. min., (170 × 235 mm.). Inhalt: Origenis Philocalia. Ferner:

20. Codex Parisinus No. 941 (Colbert. 3905, Regius 2877, 5) [5]), chartaceus, saec. XVI., Foll. 192, in 4° (142 × 195 mm.). Inhalt: Origenis Philocalia.

Aus demselben Grund geht auf Par. 456 zurück:

21. Codex Oxoniensis Novi Collegii No. 147 (olim 1111) [6]),

---

1) Vgl. Fabric.-Harl. vol. XI, p. 544. (Demetrius Procop. in: ‚virorum doctorum qui praesenti tempore [scil. saec. XVIII] in Graecia florent, recensio' Nr. 78 [79 im Index ist Druckfehler]) ‚*Δημήτριος Ἰουλιανὸς Βυζάντιος ἐξ εὐγενῶν προγόνων καταγόμενος, μέγας λογοθέτης τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας ἐκκλησίας, ἀνὴρ ἐλλόγιμος καὶ πολυμαθής, εἰδήμων τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς γλώσσης*'. Demetrius Jul. lebte danach Anfang des XVIII. saec.

2) Bibl. bibl. Mss. II, p. 1031 A.

3) Die zur Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses der folgenden Codd. Parisini nötigen Probecollationen verdanke ich der bereitwilligen Hilfe des Herrn Dr. G. Gundermann.

4) Vgl. Delarue's Gesamtausgabe des Origenes tom. I, p. 156 Anm. *, und Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 730D/E.

5) Vgl. Delarue a. a. O. und Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 986B.

6) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 665D. Bernard, Catal. p. 44a. Coxe, Catal. codd. mss., qui in collegiis aulisque Oxon. hodie adservantur,

chartaceus, saec. XVI., Foll. 244, in 4°, ex dono Reginaldi Poli cardinalis MDLVII. Inhalt: Philokalia: ἐκλογὴν ἡ παροῦσα περιέχει βίβλος — ἔχουσα οὕτως. — Ende: — ἴδου ἐγὼ ἀποκτενῶ τὰ πρωτότοκά σου (= Cap. XXVII = Lom. vol. 25, p. 265 letzte Zeile). Dann folgt noch ein Bruchstück aus dem Schluss des Cap. XXVII, beginnend mit den Worten: τῶν μετὰ τὰ τεράστια οὐ πεπιστευκότων αὐτῷ (= Lom. vol. 25, p. 275 Z. 13 f.).

Mit diesem Codex Oxon. hängt wiederum aufs engste zusammen:

22. Codex Ambrosianus H. 101 Sup.[1] (Ambros.[2]), chartaceus, saec. XVI., Foll. 149, in Fol., von éiner Hand geschrieben. Inhalt: Philokalia. Schluss, wie bei Cod. Oxon., mitten im Cap. XXVI (nach der Zählung des Tarinus, Cap. XXVII nach Lom. vol. 25, p. 265 inf.) mit den Worten: τὰ πρωτότοκά σου. Darauf noch: ἆρα γὰρ ὁ σκληρύνων σκληρὸν σκληρύνει. σαφὲς δ' ὅτι τὸ σκληρὸν οὐ σκληρύνεται, ἀλλὰ ἀπὸ ἁπαλότητος: — (= Lom. vol. 25, p. 270 med.). Damit ist der Codex ohne Rubrum zu Ende. Oxon. und Ambros.[2] brechen also an derselben Stelle ab, und sind deshalb entweder in dem Verwandtschaftsverhältnis von Brüdern oder in dem des Vaters zum Sohn stehend zu denken. Wahrscheinlich ist Ambros.[2] von Oxon. abgeschrieben; und wenn nachher im Ambros.[2] noch einige Worte mehr, als im Oxon. folgen, so beruht dies wohl auf einer Willkür des Schreibers des Ambros.[2], welcher eine eigene Bemerkung an Stelle des kleinen Bruchstücks seiner Vorlage setzte.

Zu Par. 456 gehört weiter des gleichen Inhalts wegen:

23. Codex Scorialensis No. 408[2]) (X—I—16). Inhalt: ‚Les Philocalia d'Origène. Vers iambiques de Bessarion et autres écrivains. Vers de la sibylle Érythrée. — Nicephore Calliste, περὶ τῆς ὑπακοῆς κ. τ. λ.' Die Verse des Bessarion finden sich meines Wissens ausser in diesem Codex nur noch im Par. 456.

Oxford 1852, tom. I, p. 55 unter Nr. 147. Dieser Codex ist wohl zugleich mit Nr. 146 (s. oben S. 21) der Bibliothek vom Cardinal Pool a. 1557 geschenkt worden. Herr D. S. Margoliouth hat die Güte gehabt, mir auch von diesem Codex eine Probecollation des Cap. XVI anzufertigen.

1) Die Beschreibung und die Probecollationen der beiden Codd. Ambrosiani verdanke ich meinem Freund Karl Joh. Neumann.

2) Vgl. Catalogue des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque de l'Escurial par E. Miller, Paris 1848, p. 358, in dem von Nicolas de la Torre vor dem Brand von 1671 angefertigten Verzeichnis.

Leider fehlt jede Angabe über das Alter des Codex Scor. Der Vollständigkeit wegen füge ich hier die zweite Philokalienhandschrift des Escurial ein:

24. Codex Scorialensis No. 731 (X—I—16) Miller a. a. O. p. 380. Der Inhalt ist: ‚Philocalia d'Origène'. Ob diese beiden Handschriften des Escurial jetzt noch vorhanden sind, weiss ich nicht.

Auf Par. 456 geht ferner der Auslassung von *οὕτως—αἱρέσεις* wegen zurück eine Gruppe von fünf Handschriften: Leid. 44, Par. 457, Par. 458, Leid. 67, Vat. 1565, die deshalb enger zusammengehören, weil sie statt des fehlerhaften *ἐξώλων* [für *ἐξ ὅλων*] Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 268 Z. 1) in Par. 456, Ven. 48 u. a., durch Conjectur *ἐξ ἄλλων* lesen. Der älteste Codex dieser Gruppe ist:

25. Codex Leidensis J. Vossii No. 44 [1]), chartaceus, saec. XV., Foll. 148, in Fol. min. (306 × 212 mm. Schriftraum: 205 × 110 mm.). Inhalt: Fol. 1a nach einem roten Ornament *ἡ φιλοκαλία τοῦ Ὠριγένους*. Dann Elenchus bis Fol. 3a. Darauf: *προθεωρία* [rot] *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως*. Dann *ἐπιστολὴ. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος*. Hierauf Überschrift und Anfang des I. Cap. Ende: Fol. 148b — *συγκατατίθενται τῷ διδάσκοντι* (= Ende des Cap. XXVI, Lom. vol. 25, p. 263 Z. 12). Dann noch ein leeres Blatt: also hat der Schreiber nicht aus Papiermangel früher abgebrochen. Die Handschrift, in gelblich weissem Schweinsledereinband, ist sehr gut erhalten, nur in der Mitte befinden sich einige Wasserflecke. Ich habe Ende 1887 die Capp. XV. und XVI. hier verglichen. Quaternionenzahlen sind angegeben, die letzte auf Fol. 142a = *ιϛ'*. Auf jede Seite kommen 29 gezogene Linien und Zeilen. Die zuerst dunklere Tinte wird später blässer und ist kaum von den Rubra zu unterscheiden. Die anfangs sehr schöne und gleichmässige Schrift des XV. saec. [2]) verschlechtert sich später, besonders von Fol. 90a ab; der Schreiber musste sich wohl beeilen. Während von I. Hand fast keine Correcturen begegnen, sind von der Hand des Vulcanius (oder des Beza?) Varianten des Codex Leid. Vul-

1) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 675D und Catal. Bibl. Publ. Univers. Lugd. Bat. 1716 p. 393.

2) Die Schriftcharaktere stimmen am meisten zu denjenigen des Georgios Gregoropulos (in H. Omonts Schriftproben, Paris 1887, Nr. 21).

canii No. 61 und sonstige Bemerkungen auf den Rand gesetzt worden. Das Wasserzeichen — ein von einem Kreis umgebener Anker — ist dasselbe wie im Codex Leid. No. 17 und Palatino-Vaticanus No. 309 und deutet auf flandrische Herkunft des Papiers (S. oben Seite 14). Auf Fol. 148b unten steht: ‚Collatus cum alio codice manuscripto B. Vulcanii Brugensis Genevae, Anno ultimi temporis MDLXXV [1]) M. Sept.' Aus der Notiz im Codex Leid. Vulcanii No. 61 (S. unten S. 113) ergiebt sich, dass dieser Codex, bevor er Eigentum des J. Vossius geworden ist, in den Händen des Th. Beza war. Von Vulcanius wird dieser Codex als ‚vetus' bezeichnet, und ist es wohl auch im Vergleich mit Leid. No. 61, wennschon jener im Abendland, dieser im Morgenland entstanden zu sein scheint.

Abschriften des Cod. Leid. 44 sind wahrscheinlich zwei Pariser Handschriften, nämlich:

26. Codex Parisinus No. 457 (Telleriano-Remensis 2, Regius 1897, 2), chartaceus, saec. XVI., Foll. 224, in Fol. (220 × 320 mm.). Ungenau erwähnt bei Montfaucon: bibl. bibl. II, p. 726 A. Inhalt: Origenis Philocalia. Und:

27. Codex Parisinus No. 458 [2]) (olim 1246, Regius 2273), chartaceus, saec. XVI., Foll. 295, in Fol. (205 × 305 mm.). Inhalt nach Montfaucon (bibl. bibl. II, p. 730 D E.) ‚2273. Origenis Philocalia. Zachariae Scholastici disputatio contra Philosophos.'

Weiter gehört hierher:

28. Codex Leidensis J. Vossii No. 67 [3]), chartaceus, saec. XVI. exeunt., Foll. 316 [4]), in Folio (ca. [5]) 282 × 200 mm. Schriftraum: 210 × 120 mm.). Inhalt:

1. Fol. 2a—9b *θεολογικά,* eine Art von Bücherverzeichnis.

2. Fol. 10a—23b *Μιχαήλου τοῦ ψελλοῦ τὸ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, διάλογος* u. s. w. — Ende: *κἂν ἑλληνίδα κἂν σύραν κἂν τὴν ἄλλην βάρβαρον.*

---

1) Merkwürdigerweise stimmt die Zahl nicht mit 1574 (im Cod. Leid. Vulcanii Nr. 61). Ob Beza diese subscriptio später geschrieben hat?

2) Wahrscheinlich die Handschrift, welche Tarinus seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hat, s. oben Seite 81.

3) Vgl. Catal. Bibl. Publ. Univ. Lugd. Bat. 1716 p. 394. Die Angaben sind nicht ganz genau.

4) Die Foll. 36. 37. 38. 169. 309. 313—316 sind leer.

5) Die Blätter sind nicht beschnitten.

3. Fol. 24a—39b *τοῦ ὁσίου πρὸς ἡμῶν Μακαρίου τοῦ αἰγυπτίου ὁμιλίαι πνευματικαὶ κ. τ. λ.*

4. Fol. 40a—51a *περὶ τῶν ἀποιχομένων* von Gregor von Nyssa.

5. Fol. 51b—54b *οὐκ οἶδα πῶς τῷ λόγῳ χρήσομαι:* derselbe *εἰς Πουλχερίαν.*

6. Fol. 55a—61b *τοῦ αὐτοῦ λόγος κατηχητικός.* Ende: — *πρὸς δὲ τὸ ἐφεξῆς ἕχ* [sic].

7. Fol. 62a—63a *ἔλεγχος τῆς τοῦ ὠριγένους φιλοκαλίας.* Fol. 64a: *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα* — Ende Fol. 167b — *ἀλλὰ ἀπὸ πηλοῦ καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. τέλος.* Dann folgen:

8. *εἰς τὴν τοῦ ὠριγένους βίβλον ἴαμβοι. εἰ μὲν θέλεις ανθρωπε θαυμάζειν βίον — ῥανίδες ἁγναὶ μυστικῆς εὐωδίας:* also dieselben Verse wie im Par. 456 und Vat. 1565.

9. Von Fol. 170 ab (169 ist leer) folgt anderes, dünneres Papier jüngeren Datums; darauf steht die latein. Uebersetzung der Philokalia, welche vielleicht von J. Vossius selbst herrührt. Dieselbe bricht ab mit den Worten: Nunquid ergo qui indurat durum indurabit (= Cap. XXVII, Lom. vol. 25, p. 270 Z. 19. vgl. oben Ende des Cod. Ambros.[2]).

10. Fol. 254a Epistola scripta — ad Epiphanium Palaestinum Eleutheropolitanum — ab Acacio et Paulo Presbyteris et Archimandritis — ut scriberet contra omnes haereses —

11. Fol. 255a—259b Responsum Epiphanii Acacio et Paulo presbyteris —

12. Fol. 260a—312b (Fol. 309 ist leer) Epiphanii Episcopi Constantiae Cypri contra octoginta haereses, opus quod appellatum est panarium seu capsula. Ende: — Hos autem maxime Tiberiade et Diocaesareae et Sepphurim.

Die Stücke 1—7 scheinen von III Händen geschrieben zu sein (I = 1. 2. 4. 5. 6. II = 3. III = 7), welche sich im ganzen sehr ähnlich sind. Die Philokalia ist wohl am Ausgang des XVI. saec. entstanden, die Schrift ist ungleich, flüchtig und fehlerhaft, etwa wie ein Concept; am Rand befinden sich Varianten von I. Hand (wohl Lesarten einer andern Handschrift) und Verbesserungen von jüngerer Hand. Das Ganze macht den Eindruck, als ob es von einem Gelehrten zum Zweck einer Ausgabe geschrieben sei.

Dass dieser Miscellancodex eine ganze Reihe verschieden-

artiger Vorlagen gehabt hat, ist klar; ich vermute, dass sogar für die Philokalia nicht nur eine Handschrift benutzt worden ist. Zunächst gehört dieser Codex Voss. wegen der Auslassung οὕτως — αἱρέσεις zu der Gruppe des Par. 456; der engere Zusammenhang mit Leid. 44 wird u. a. durch ἐξ ἄλλων für ἐξώλων Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 268 Z. 1) und durch αὐτῇ für αὐτῶν Buch VII, Cap. 59 (= Lom. III, p. 90 Z. 15) bewiesen, weil die Lesart αὐτῇ hier sonst nirgends erscheint. Der Schluss der Philokalia freilich müsste aus einem andern Codex entnommen sein, vielleicht aus Vat. 1565, aus welchem wahrscheinlich die Verse εἰ μὲν θέλεις κ. τ. λ. abgeschrieben sind [1]).

29. Codex Vaticanus No. 1565, chartaceus, saec. XV. exeunt., Foll. 150, Form. 4° min. Inhalt: die Philokalia. Fol. 1a περὶ τοῦ θεοπνεύστου — Fol. 2a — καρδίαν φαραώ: Fol. 3a προθεωρία. ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἐπιστολή. ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα — βοηθούμενος. κεφάλαιον ᾱ περὶ τοῦ θεοπνεύστου — συνταγμάτων. ἐπειδὴ περὶ — Fol. 149b — γηΐνων πράξεων. τέλος. τῷ θῷ δόξα. ἀμήν: Fol. 150a ἴαμβοι εἰς τὴν τοῦ ὠριγένους βίβλον: εἰ μὲν θέλῃς — εὐωδίας, dieselben 12 Verse, welche im Voss. 67 und Par. 456 (hier von junger Hand) aufgezeichnet sind. Dann die subscriptio: τέλος τοῦ παρόντος βιβλίου γραφὲν ὑπὸ ἱερέως νικήτα χορογόνα: Über diesen Schreiber ist sonst nichts bekannt. Ausserdem befindet sich auf der Innenseite des Vorstossblattes die Notiz: ‚Grecor. Coll. Rome Gasp. Viuianus Urbinas Epūs Anagninus [2]) dono dedit Bibl.‘ Diesen Codex habe ich in Rom nur flüchtig einsehen können, sodass mir die Mittel zu seiner genaueren Bestimmung fehlen. Indessen ist die Verwandtschaft dieses Cod. Vat. sowohl mit Leid. 44 hinsichtlich der erwähnten Lücke, der Lesart ἐξ ἄλλων und der Voranstellung des Elenchus, gefolgt von den Worten: προθεωρία [= Prolog] und ἐπιστολή, als auch mit Voss. 67 hinsichtlich der Jamben εἰ μὲν θέλεις — so augenscheinlich, dass wir den Cod. Vat. 1565 unzweifelhaft zu der Gruppe Leid. 44 und Leid. 67 rechnen müssen; ja man könnte vermuten, dass Vat. 1565 der Archetypus dieser beiden Codd. Leid. ist.

1) Dieselben Verse in Par. 456 können deshalb nicht die Vorlage für Cod. Voss. gewesen sein, weil sie später geschrieben sind als Cod. Voss.

2) 1579 von Gregor XII. zum Bischof gemacht, 1605 gestorben.

3. Fol. 24a—39b τοῦ ὁσίου πρὸς ἡμῶν Μακαρίου τ· τίου ὁμιλίαι πνευματικαὶ κ. τ. λ.

4. Fol. 40a—51a περὶ τῶν ἀποιχομένων von G Nyssa.

5. Fol. 51b—54b οὐκ οἶδα πῶς τῷ λόγῳ χρήσομαι· εἰς Πουλχερίαν.

6. Fol. 55a—61b τοῦ αὐτοῦ λόγος κατηχητικός πρὸς δὲ τὸ ἐφεξῆς ὀχ [sic].

7. Fol. 62a—63a ἔλεγχος τῆς τοῦ ὠριγένους ·, Fol. 64a: ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — Ende Fol. 167b — πηλοῦ καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. τέλος. Dann folg

8. εἰς τὴν τοῦ ὠριγένους βίβλον ἴαμβοι. εἰ ανθρωπε θαυμάζειν βίον — ῥανίδες ἁγναὶ μυστικ· also dieselben Verse wie im Par. 456 und Vat. 156·

9. Von Fol. 170 ab (169 ist leer) folgt andere Papier jüngeren Datums; darauf steht die latein. U der Philokalia, welche vielleicht von J. Vossius selb Dieselbe bricht ab mit den Worten: Nunquid ergo durum indurabit (= Cap. XXVII, Lom. vol. 25, p. 27· oben Ende des Cod. Ambros.[2]).

10. Fol. 254a Epistola scripta — ad Epiphanium Eleutheropolitanum — ab Acacio et Paulo Presbyte mandritis — ut scriberet contra omnes haereses —

11. Fol. 255a—259b Responsum Epiphanii Aca .. presbyteris —

12. Fol. 260a—312b (Fol. 309 ist leer) Epiph· Constantiae Cypri contra octoginta haereses, opus · tum est panarium seu capsula. Ende: — Hos a· Tiberiade et Diocaesareae et Sepphurim.

Die Stücke 1—7 scheinen von III Händen g· sein (I = 1. 2. 4. 5. 6. II = 3. III = 7), welche s sehr ähnlich sind. Die Philokalia ist wohl am XVI. saec. entstanden, die Schrift ist ungleich, · fehlerhaft, etwa wie ein Concept; am Rand befinde ten von I. Hand (wohl Lesarten einer andern Ha Verbesserungen von jüngerer Hand. Das Ganze n druck, als ob es von einem Gelehrten zum Zweck geschrieben sei.

Dass dieser Miscellancodex eine g·

XV.
lis
—
—
Fol.
Lom.
r die
i ge-
nchus
it aus

n an
h an-
l. Vat.
Ver-
l. der
ieden
n. 48
r. 456

. saec.
kalia.
Fol. 1b
is Fol.
Anfang:

der Philo-

r. D. M. bibl.

am Bischof

Sehr eng sind auch die Beziehungen zwischen Vat. 1565 und:

30. Codex Florentinus Riccardianus K I No. XIII[1]), chartaceus, wahrscheinlich saec. XVI., in 4⁰. Inhalt: Philocalia Origenis. Herr Robinson schreibt mir über diesen Codex: „The Riccardian MS. is deficient at the commencement. It contains the iambics (reading *εἰ μὲν θέλῃς*) and has many other sets of verses as well at the end. It is probably of the XVI. century and goes with Leyden 44 and Vat. 1565."

Die auffällige Umstellung des Elenchus und des Prologs, wie sie sich im Leid. 44 und Vat. 1565 vorfindet, begegnet uns auch in den beiden Codd. Thuanei.

31. Codex Parisinus No. 942[2]) (Colbert. 4008, Regius 2877, 3), früher mit No. 943 Eigentum des Jac. Aug. Thuanus, chartaceus, saec. XVI., Foll. 232, in 4⁰ (150 × 210 mm.), enthält auf Fol. 94a—159a die ersten 14 Capp. der Philokalia; dann folgen 3 Capp. ‚*περὶ τοῦ κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τῆς τοῦ ὑπὸ θεοῦ σκευῆς. — ἔτι εἰς τὸ κατ᾽ εἰκόνα* u. s. w. — *περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δοξῶν* u. a. mehr. Auf Fol. 3a ff. steht Cap. XXI als *α'* bezeichnet, die folgenden Capp. stimmen aber nicht mit Cap. XXII—XXVII bei Lommatzsch. Dessen Cap. XXIV ist hier als *γ'*, Cap. XXVI als *δ'* bezeichnet. Fol. 92a schliesst dieser I. Teil mit *μᾶλλον χρηστέον* = Cap. XXVII (Lom. vol. 25, p. 273 Z. 4). Auf Fol. 2 steht: *ὠριγένους προθεωρία. ἐκλογὴν ἡ παροῦσα* — und *ἐπιστολή. ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα* — *βοηθούμενος*. Und:

32. Codex Parisinus No. 943[3]) (Colbert. 4007, Regius 2876, 3), chartaceus, saec. XVI., Foll. 257, in 4⁰ (150 × 210 mm.), Genau dieselbe Grösse und derselbe Inhalt wie in No. 942.

Wir haben in den beiden Thuanei das erste Beispiel einer Umstellung und Neuordnung der Capp. der Philokalia, welche bei dieser Excerptensammlung natürlich sehr leicht möglich war. Der Gesichtspunkt, nach welchem die Neuordnung vorgenommen ist, scheint in der Beseitigung aller aus Orig. c. Cels. entnommenen Abschnitte[4]) und in der Voranstellung des aus der Schrift *περὶ*

---

1) Vgl. Lami, Catalog. Codd. mss. bibliothecae Riccardianae, Livorno 1756 p. 308, und Robinson, Journal of Phil., vol. XVIII, p. 57.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 986 E unter den Codd. Colbert.

3) Ob mit dem von Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 737 B unter Nr. 2876 erwähnten Philokaliencodex identisch?

4) Dieselben hat der Redaktor vielleicht deshalb weggelassen, weil er

ἀρχῶν entnommenen Stückes der Philokalia zu bestehen. Jedenfalls endigen die beiden Codd. Thuanei mit den Worten: μᾶλλον χρηστέον und stimmen hierin nur mit einem Codex überein, der wegen ἐξώλων ebenfalls zu x gehört, dem:

33. Codex Vaticanus No. 1454, chartaceus, saec. XV. exeunt., Foll. 217 num., in 4°, angekauft ‚ex libris Card[ina]lis Sirleti'[1]. Inhalt: Philokalia. Fol. 1a ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος. τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ. ᾱ περὶ τοῦ θεοπνεύστου — Fol. 4a — καρδίαν φαραώ. Fol. 5a περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους. κεφάλαιον ᾱ. ἐπειδὴ περὶ — bis Fol. 208b ἔτι εἰς τὸ ἐσκλήρυνε — φαραὼ κε[φαλαι]ον δυσκαιδέκατον. ἐσκλήρυνε δὲ — bis Fol. 216b — ἐκείνοις μᾶλλον χρηστέον: — (= Cap. XXVII, Lom. vol. 25, p. 273 Z. 4). Wenn nun auch dieser Codex für die letzten Capp. (von XXI ab) die Vorlage der Codd. Thuanei gebildet haben mag, so stammt doch die Umstellung des Elenchus und Prologs in diesen beiden Codd. anderswoher, vielleicht aus Vat. 1565.

Wir haben gefunden, dass aus verschiedenen Gründen an die Gruppe Leid. 44, Par. 457, Par. 458 und Leid. 67 noch anzuschliessen, also der III. Gruppe (x) zuzuweisen sind: Cod. Vat. 1565, Vat. 1454 und die beiden Codd. Thuanei. In welchem Verwandtschaftsverhältnis Vat. 1454 und die übrigen Codd. der Gruppe x zu einander stehen, kann vorläufig nicht entschieden werden, vielleicht geht Vat. 1454 direkt auf x oder auf Ven. 48 zurück. Sicher können wir dagegen nachweisen, dass Par. 456 und Ven. 48 einer gemeinsamen Quelle entsprungen sind.

34. Codex Venetus Marcianus No. 48[2], chartaceus, saec. XIV/XV, Foll. 220, in 4° (300 × 210 mm.). Inhalt: Philokalia. Auf Fol. 1a folgt nach einer Ornamentleiste: ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος. — Fol. 1b τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ. Dann der Elenchus bis Fol. 4a, darauf Cap. I περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους. Anfang: ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων — Fol. 216a — καὶ τῶν γηίνων πρά-

---

einen Codex der Bücher gegen Celsus besass. Vgl. die Ausgabe der Philokalia von H. Spencer.

1) Cardinal Sirlet ist geboren 1514, gestorben 1565.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 475 A. Zanetti, Gr. D. M. bibl. p. 29—30.

ξεων: — Fol. 216b—220a sind leer; auf Fol. 220b steht von II., aber nicht viel jüngerer Hand (vielleicht von Bessarion selbst?): ὠνησάμην τουτὶ τὸ βιβλίον ἑνὸς χρυσίνου καὶ ἡμίσεως: — Die in braunrotes Leder gebundene Handschrift gehörte früher dem Cardinal Bessarion und ist sehr gut erhalten. Der Schreiber hat — wohl mit Rohrfeder — ausserordentlich deutlich und gleichmässig gross geschrieben; die Schrift gleicht derjenigen des Cod. Ven. 44 so sehr, dass wir für beide Codd. denselben Schreiber annehmen müssen. Das Iota subscr. ist sehr selten, Accente und Spiritus sind unverbunden und rund. Neben Komma, Kolon, Punkt erscheint auch das Fragezeichen. Jede Seite enthält anfangs 23, später — wohl der Raumersparnis wegen — 25 Zeilen. Auf jeder Seite sind etwa 4 Initialen in Rot aus der Zeile herausgerückt und auf Rasur geschrieben. Im Text befinden sich fast keine Rasuren, ebensowenig Varianten und nur sehr selten Scholien am Rand. Quaternionenzahlen sind überall rechts unten am Anfang und ebenso links unten am Ende einer jeden Lage angegeben. Die Tinte ist etwas verblasst und rötlich geworden, aber noch sehr gut lesbar. Zeichen und Fingernägelspuren am Rand deuten auf Benutzung des Codex durch Abschreiber hin. Ich habe von diesem Codex die für mich in Betracht kommenden Abschnitte Nov. 1887—Jan. 1888 hier verglichen.

Aus der Collation des Par. 456 und des Ven. 48 ergiebt sich der engste Zusammenhang dieser beiden Handschriften. Dieselben haben z. B. gegenüber den andern Handschriften, die nicht von diesen beiden abhängig sind, folgende Fehler gemeinsam:

κέλσον für κέλσου Buch IV, Cap. 89 (= Lom. II, p. 143, Z. 7) γε für σε verlesen Buch IV, Cap. 97 (= Lom. II, p. 157, Z. 18) καταϑοινῶται für καταϑοινᾶται Buch V, Cap. 28 (= Lom. II, p. 213, Z. 5) und die folgenden Auslassungen: ὀλίγα τε περὶ Buch III, Cap. 40 (= Lom. I, p. 304, Z. 8) und καὶ οὐ κακίαν μὲν Buch IV, Cap. 92 (= Lom. II, p. 150, Z. 11 f.), nur dass hier μὲν überhaupt im Philokalientext vermisst wird. Wenn es nun an sich unwahrscheinlich ist, dass die eine dieser beiden, ziemlich gleichzeitig entstandenen Handschriften die Vorlage der andern gebildet habe, so wird diese Annahme deshalb ganz unmöglich, weil sowohl Ven. 48 Worte auslässt, welche im Par. 456 stehen,

z. B. *μὲν* (Buch V, Cap. 45, Lom. II, p. 251, Z. 4), *παρὰ* (Buch I, Cap. 19, Lom. I, p. 44, Z. 17), *πάλιν* (Buch I, Cap. 65, Lom. I, p. 120, Z. 11), *πάσης* (Buch V, Cap. 29, Lom. II, p. 216, Z. 14), als auch Par. 456 einige Lücken zeigt, welche im Ven. 48 nicht vorhanden sind, z. B. *ὅθεν* (Buch I, Cap. 63, Lom. I, p. 116, Z. 7), *ὑπὲρ πᾶσαν Αἰγυπτίων σοφίαν* (Buch III, Cap. 46, Lom. I, p. 316, Z. 1 f.) und *οὕτως — αἱρέσεις* (Buch III, Cap. 12, Lom. I, p. 266, Z. 21 f.).

Der gemeinsame Archetypus von Par. 456 und Ven. 48 scheint flüchtig geschrieben gewesen zu sein, denn dort war für *ἐξ ὅλων* (Buch III, Cap. 13, Lom. I, p. 268, Z. 1) bereits das fehlerhafte *ἐξώλων* vorhanden, ein Fehler, welcher sich einfach aus flüchtiger Schreibung des *ὅ* erklärt. Alle Codices, welche diesen Fehler aufweisen, gehören demnach zu Ven. 48 oder zu dem Archetypus desselben, und nur, wenn sie zugleich die Lücke des Par. 456 *οὕτως — αἱρέσεις* haben, zu dessen Familie. Danach hängt entweder von Ven. 48 oder von dessen Archetypus ab:

35. Codex Parisinus No. 940 (olim 2246, Regius 2877 [1]), bombycinus, saec. XIV/XV. [eher XV.], Foll. 178, in 4° (140 × 250 mm.), gekauft ‚ex bibliotheca J. Huralti Boistallerii‘ [2]). Inhalt: Philocalia Origenis. Dieser Codex hat den Fehler *ὠλων*, aber nicht die erwähnte Auslassung und stimmt im übrigen so offenbar mit Ven. 48 überein, dass er mit Wahrscheinlichkeit als Abschrift desselben anzusehen ist.

Mit Par. 456 und Ven. 48 ist endlich eine durch die gleiche subscriptio gekennzeichnete Handschriftengruppe eng verwandt, aus der mir näher bekannt ist:

36. Codex Leidensis B. Vulcanii No. 61, chartaceus, saec. XV., Foll. 174, in 4° (235 × 160 mm. Schriftraum: 155 × 90 mm.). Inhalt: *Ὠριγένους φιλοκαλία*, darunter steht: Collata cum alio exemplari manuscripto [3]), cuius mihi Genevae copiam fecit Th. Beza, per me Bon. Vulcanium Anno MDLXXIV. Dann Anfang der Philokalia (Goldschrift) *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος.* Dann (Goldschrift) *τάδε ἔνεστιν*

1) Vgl. Delarue, Gesamtausgabe des Origenes, tom. I, p. 156 Anm. *.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 737 B. Serapeum 1858, XIX Intell.-Bl. p. 161 ff. (Katalog der griech. Bibl. von Boistallé, welcher 1564 franz. Gesandter in Venedig war. Der Katalog enthält 245 Nummern).

3) Dies ist Codex Leid. Nr. 44.

ursprünglicher Bestandteil der Originalausgabe gewesen, wenn auch die Möglichkeit, dass derselbe von dem Redaktor aus den einzelnen Capitelüberschriften zusammengesetzt worden ist, unzweifelhaft zugestanden werden muss[1]); dagegen trägt der Prolog (bez. die Überschrift mit kurzer Inhaltsangabe) das Gepräge späterer Abfassung an der Stirn und hängt zudem aufs innigste mit dem Brieffragment zusammen. Aus welchem Grunde ist dies hinzugefügt worden? Offenbar, um durch ein unantastbares Zeugnis die Urheberschaft des Gregorios und Basilios zu erhärten. Dies konnte aber nur dann nötig erscheinen, wenn Zweifel an der Abfassung eines, Origenistische Ketzereien enthaltenden Buches durch die beiden rechtgläubigen Kirchenlehrer laut geworden waren, oder bei den veränderten Verhältnissen laut werden konnten. Somit werden wir, um die Form der überlieferten Philokalia-Recension mit einiger Wahrscheinlickeit erklären zu können, in die Zeit der heftigsten Verfolgungen der Anhänger und der Schriften des Origenes, in die Regierungszeit des Kaisers Justinian geführt. Damals ist wahrscheinlich die jetzt vorliegende Recension (R) der Philokalia, welcher sämtliche Handschriften angehören, entstanden; und wie R auf die Originalausgabe bez. die Eusebianische Origenesrecension zurückgeht, so ist Φ durch Vermittelung von R aus dieser geflossen.

Um also bis zu dem Text von R—E vordringen zu können, müssen wir Φ aus π und φ wiederherzustellen versuchen. Φ würde demnach den Consensus sämtlicher vorhandenen Philokalienhandschriften darstellen und uns denjenigen Philokalientext liefern, dessen wir zu der nun folgenden Prüfung der direkten Überlieferung von Origenes c. Cels. bedürfen.

1) Die Einteilung des Index in zwei Bücher (I. B. = Cap. I—XX, II. B. = Cap. XXI—XXVII), welche sich im Par. 615 (s. o. Seite 90 Mitte) und im Ven. 122 vorfindet und vielleicht auch für die Vorlage der beiden Codd. Thuanei (s. o. S. 110 f.) vorausgesetzt werden darf, ist, weil sie der I. und III. Gruppe fehlt, nicht ursprünglich, sondern rührt wohl von dem Schreiber des Archetypus der II. Gruppe her.

In diesem Codex Leid. 61 findet sich nun ebenfalls das fehlerhafte ὥλων für ὅλων; ausserdem ergiebt sich die Zugehörigkeit zu der Gruppe Par. 456 und Ven. 48 aus so vielen wichtigen Stellen, dass mit Sicherheit der Ursprung des Leid. 61 aus dem Archetypus der beiden genannten Codd. angenommen werden kann. Dagegen ist direkt aus Leid. 61 abzuleiten:

37. Codex Ambrosianus A 165 Sup. (Ambros.[1]), chartaceus, saec. XV/XVI. Foll. 120, in Fol. Der Inhalt ist: Origenis Philocalia. Auf Fol. 1a beginnt die Handschrift nach einer Ornamentlinie mit: *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως* — Schluss: Fol. 120b — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων: — τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου ἡ λεγομένη φιλοκαλία.* Die Handschrift ist, wie mir mein Freund Karl Joh. Neumann mitgeteilt hat, an der Wende des XV. und XVI. saec. von drei verschiedenen Schreibern, welche sich ablösten, geschrieben. Nämlich Fol. 1—49b vom I., Fol. 50a—67b vom II., der Rest vom III. Schreiber.

Die Abhängigkeit dieses Codex Ambros. von Leid. 61 wird, abgesehen von der gleichen Unterschrift, durch eine Stelle ziemlich sicher bewiesen: Buch VI, Cap. 1 (= Lom. II, p. 298, Z. 1) lesen nämlich beide fehlerhaft für *προσάγειν*] *προσάγον*.

Ferner müssen wir der gleichen Unterschrift wegen annehmen, dass noch zwei Handschriften in näherer Beziehung zu Leid. 61 stehen, nämlich:

38. Codex Florentinus Laurentianus plut. IV cod. XV[1]), membran., saec. XV., Foll. 181, in 4° maior. ‚nitidissimus, cum duabus initialibus litteris auro minioque affabre elaboratis'. Also wohl eine schöne, in Italien selbst entstandene Renaissance-Handschrift. Der Codex enthält: 1. die Philokalia. Fol. 1 *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος.* Dann Elenchus, in 2 BB. geteilt. Anfang des I. Cap. *ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Fol. 130 — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου ἡ λεγομένη φιλοκαλία.* Am Rand sind die Schriften des Origenes angegeben, aus denen die Excerptoren die betreffenden Stücke entnommen haben. 2. von Fol. 131—181 *κλήμεντος τῶν πέτρου ἐπιδημιῶν καὶ κηρυγμάτων ἐπιτομή.* Und:

---

1) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 234 B. Bandini, Catal. Codd. mss. Bibl. Mediceo-Laurent. codd. graeci p. 540.

39. Codex Vaticanus Reginensis Pii II. No. 3 [1], chartaceus, saec. XV., Foll. 364, in Fol. Inhalt: Fol. 1—215 Basilius in Jesaiam. Fol. 216 *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος. τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ.* Dann der Elenchus — Fol. 217b — *φαραώ.* Fol. 218a *περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους.* Anfang: *ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Schluss Fol. 364b — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου ἡ λεγομένη φιλοκαλία.* Wenn schon diese subscriptio auf nahe Verwandtschaft zwischen Cod. Regin. und den drei vorher genannten Codd. hinweist, so glaube ich sogar unter den mir von Herrn Dr. Gundermann zur Verfügung gestellten Notizen einen sichern Anhalt zu haben, um den Regin. direkt auf Leid. 61 zurückführen zu können. Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 267, Z. 6f.) lesen nämlich nur diese beiden Codd. gegen alle übrigen: *διὰ τοῦ γυμνάζεσθαι.* Die Kraft dieses Beweises wird dadurch nicht abgeschwächt, dass Regin. für das fehlerhafte *ἐξώλων* des Leid. 61 *ἐξύλων* bietet; denn *ἐξώλων* konnte leicht so verlesen werden, da hier *ω* mit dem Accent verbunden ist.

Endlich müssen wir der Lesart *ἐξ ὤλων* [sic] und sonstiger Übereinstimmungen wegen noch zu der Gruppe des Par. 456 — Ven. 48 — Leid. 61 rechnen:

40. Codex Ottoboniano-Vaticanus No. 67, chartaceus, a. 1436 script., Foll. 92 num., in 4⁰ maior. Inhalt: 1. Fol. 1a—12b *νείλου μοναχοῦ εἰς τὴν ἀναίρεσιν* [?] *τῶν ἐν σινᾷ — ἁγίων πρων.* 2. Fol. 13a—92b Origenis Philocalia. Der Brief geht hier auffälligerweise dem Index, welchem die Zahlzeichen fehlen, voraus, denn die Philokalia beginnt mit: *ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα* — dann der Index: *περὶ τοῦ θεοπνεύστου* — Fol. 14a *τὴν καρδίαν φαραώ. ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Ende Fol. 92b — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων.* Hierauf die subscriptio: *ἐγεγώνει τὸ παρὸν πυκτίον διὰ συνδρομῆς τοῦ σεβαστοῦ καὶ πανσεβαστοῦ λογιωτάτου, ἀγανόφρων[ος] καὶ γλαφυροτάτου, περιποθήτου ἐξαδέλφου τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου· καὶ βασιλέως, ἡμετέρου δὲ αὐθέντου καὶ εὐεργέτου κυρίου γεωργίου παλαιολόγου τοῦ καντακουζηνοῦ. καὶ πόνημα ἐμοῦ πέτρου*

---

1) Der neueste Katalog der Codd. Reginenses ist mir nicht zugänglich gewesen.

τοῦ μπουᾶα. ἐπὶ ἔτους ͵ϛῶ ϡ̄ῶ μδῶ ἰν ιδ: — Der Codex ist also 1436 p. Chr. in der 14. Indiktion geschrieben worden; über den Schreiber ist meines Wissens sonst nichts bekannt. Leider reicht das mir jetzt zu Gebote stehende Material nicht aus, um die Herkunft dieser Handschrift genauer zu bestimmen, vielleicht geht dieselbe direkt auf *κ* zurück.

Der gemeinsame Archetypus der III. Gruppe, *κ*, enthielt also wahrscheinlich die in Leid. 61 (Ambros.[1]), Regin. Pii II. 3 und Laurentianus erhaltene Schlussnotiz, und *ἐξ ὅλων* war so geschrieben, dass es als *ἐξ ὢλων* verlesen werden konnte. Da Ven. 48 an der Wende des XIV. und XV. saec. entstanden ist, so dürfen wir *κ* wohl dem XIII. saec. zuweisen.

In welchem Verhältnis steht nun *κ* zu *λ*? Sind beide aus derselben Quelle geflossen oder ist *κ* von *λ* abhängig? Die Antwort auf diese Fragen kann erst dann gegeben werden, wenn wir die zu der I. und ältesten Gruppe (*π*) gehörenden Handschriften untersucht und die Beziehungen derselben zu der II. und III. Gruppe festgestellt haben. Die beiden ältesten Vertreter der ersten Gruppe sind: Codex Venetus No. 47 saec. XI. und Codex Patmius No. 270, saec. X,XI. Wir beginnen mit dem ersteren.

41. Codex Venetus Marcianus No. 47[1]), membran., saec. XI., Foll. 156 num., in 4⁰ (ca. 260 mm. × 200 mm., Schriftraum: 180 mm. × 105—110 mm.). Inhalt: Origenis Philocalia. Nach 2 vom Buchbinder herrührenden Vorstossblättern beginnt auf Fol. 1a + *πρόλογος: ἐκλογὴ ν ἡ παροῦσα περιέχει βίβλος γραφικῶν ζητημάτων καὶ ἐπιλύσεων ἐκ διαφόρων βίβλων τῷ ὠριγένει πονηθεισῶν ἠθροισμένην*. Bis hierher stimmt Ven. 47 mit der II. und III. Gruppe hinsichtlich des Prologs überein. Von da an aber beginnt sich bei dem Schreiber (des Archetypus von Ven. 47, wie wir sehen werden,) der Zweifel zu regen, ob die Philokalia wirklich ein Werk der beiden rechtgläubigen Kirchenlehrer Basilios und Gregorios sei, und er fährt fort: *φασὶ δὲ ταύτην τινὲς ἔτι δὲ καὶ τὴν εἰς κεφάλαια ταύτης διαίρεσίν τε*

---

1) **Montfaucon**, bibl. bibl. I, p. 475 B (aus Cod. ms. bibl. Colbert. 2145, welcher einen Katalog der Bibliothek Bessarions enthält). Zanetti, Gr. D. M. Bibl. p. 29.

3. Fol. 24a—39b τοῦ ὁσίου πρς ἡμῶν Μακαρίου τοῦ αἰγυπτίου ὁμιλίαι πνευματικαὶ κ. τ. λ.

4. Fol. 40a—51a περὶ τῶν ἀποιχομένων von Gregor von Nyssa.

5. Fol. 51b—54b οὐκ οἶδα πῶς τῷ λόγῳ χρήσομαι: derselbe εἰς Πουλχερίαν.

6. Fol. 55a—61b τοῦ αὐτοῦ λόγος κατηχητικός. Ende: — πρὸς δὲ τὸ ἐφεξῆς ἕχ [sic].

7. Fol. 62a—63a ἔλεγχος τῆς τοῦ ὠριγένους φιλοκαλίας. Fol. 64a: ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — Ende Fol. 167b — ἀλλὰ ἀπὸ πηλοῦ καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. τέλος. Dann folgen:

8. εἰς τὴν τοῦ ὠριγένους βίβλον ἴαμβοι. εἰ μὲν θέλεις ανθρωπε θαυμάζειν βίον — ῥανίδες ἁγναὶ μυστικῆς εὐωδίας: also dieselben Verse wie im Par. 456 und Vat. 1565.

9. Von Fol. 170 ab (169 ist leer) folgt anderes, dünneres Papier jüngeren Datums; darauf steht die latein. Uebersetzung der Philokalia, welche vielleicht von J. Vossius selbst herrührt. Dieselbe bricht ab mit den Worten: Nunquid ergo qui indurat durum indurabit (= Cap. XXVII, Lom. vol. 25, p. 270 Z. 19. vgl. oben Ende des Cod. Ambros.[2]).

10. Fol. 254a Epistola scripta — ad Epiphanium Palaestinum Eleutheropolitanum — ab Acacio et Paulo Presbyteris et Archimandritis — ut scriberet contra omnes haereses —

11. Fol. 255a—259b Responsum Epiphanii Acacio et Paulo presbyteris —

12. Fol. 260a—312b (Fol. 309 ist leer) Epiphanii Episcopi Constantiae Cypri contra octoginta haereses, opus quod appellatum est panarium seu capsula. Ende: — Hos autem maxime Tiberiade et Diocaesareae et Sepphurim.

Die Stücke 1—7 scheinen von III Händen geschrieben zu sein (I = 1. 2. 4. 5. 6. II = 3. III = 7), welche sich im ganzen sehr ähnlich sind. Die Philokalia ist wohl am Ausgang des XVI. saec. entstanden, die Schrift ist ungleich, flüchtig und fehlerhaft, etwa wie ein Concept; am Rand befinden sich Varianten von I. Hand (wohl Lesarten einer andern Handschrift) und Verbesserungen von jüngerer Hand. Das Ganze macht den Eindruck, als ob es von einem Gelehrten zum Zweck einer Ausgabe geschrieben sei.

Dass dieser Miscellancodex eine ganze Reihe verschieden-

artiger Vorlagen gehabt hat, ist klar; ich vermute, dass sogar für die Philokalia nicht nur eine Handschrift benutzt worden ist. Zunächst gehört dieser Codex Voss. wegen der Auslassung *οὕτως* – *αἱρέσεις* zu der Gruppe des Par. 456; der engere Zusammenhang mit Leid. 44 wird u. a. durch *ἐξ ἄλλων* für *ἐξώλων* Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 268 Z. 1) und durch *αὐτῇ* für *αὐτῶν* Buch VII, Cap. 59 (= Lom. III, p. 90 Z. 15) bewiesen, weil die Lesart *αὐτῇ* hier sonst nirgends erscheint. Der Schluss der Philokalia freilich müsste aus einem andern Codex entnommen sein, vielleicht aus Vat. 1565, aus welchem wahrscheinlich die Verse *εἰ μὲν θέλεις κ. τ. λ.* abgeschrieben sind [1]).

29. Codex Vaticanus No. 1565, chartaceus, saec. XV. exeunt., Foll. 150, Form. 4⁰ min. Inhalt: die Philokalia. Fol. 1ᵃ *περὶ τοῦ θεοπνεύστου* — Fol. 2ᵃ — *καρδίαν φαραώ*: Fol. 3ᵃ *προθεωρία. ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἐπιστολή. ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα — βοηθούμενος. κεφάλαιον ᾱ περὶ τοῦ θεοπνεύστου — συνταγμάτων. ἐπειδὴ περὶ* — Fol. 149ᵇ — *γηΐνων πράξεων. τέλος. τῷ θῷ δόξα. ἀμήν*: Fol. 150ᵃ *ἴαμβοι εἰς τὴν τοῦ ὠριγένους βίβλον: εἰ μὲν θέλῃς — εὐωδίας*, dieselben 12 Verse, welche im Voss. 67 und Par. 456 (hier von junger Hand) aufgezeichnet sind. Dann die subscriptio: *τέλος τοῦ παρόντος βιβλίου γραφὲν ὑπὸ ἱερέως νικήτα κορογόνα*: Über diesen Schreiber ist sonst nichts bekannt. Ausserdem befindet sich auf der Innenseite des Vorstossblattes die Notiz: ‚Grecor. Coll. Rome Gasp. Viuianus Urbinas Epūs Anagninus [2]) dono dedit Bibl.' Diesen Codex habe ich in Rom nur flüchtig einsehen können, sodass mir die Mittel zu seiner genaueren Bestimmung fehlen. Indessen ist die Verwandtschaft dieses Cod. Vat. sowohl mit Leid. 44 hinsichtlich der erwähnten Lücke, der Lesart *ἐξ ἄλλων* und der Voranstellung des Elenchus, gefolgt von den Worten: *προθεωρία* [= Prolog] und *ἐπιστολή*, als auch mit Voss. 67 hinsichtlich der Jamben *εἰ μὲν θέλεις* — so augenscheinlich, dass wir den Cod. Vat. 1565 unzweifelhaft zu der Gruppe Leid. 44 und Leid. 67 rechnen müssen; ja man könnte vermuten, dass Vat. 1565 der Archetypus dieser beiden Codd. Leid. ist.

---

1) Dieselben Verse in Par. 456 können deshalb nicht die Vorlage für Cod. Voss. gewesen sein, weil sie später geschrieben sind als Cod. Voss.

2) 1579 von Gregor XII. zum Bischof gemacht, 1605 gestorben.

Sehr eng sind auch die Beziehungen zwischen Vat. 1565 und:

30. Codex Florentinus Riccardianus K I No. XIII[1]), chartaceus, wahrscheinlich saec. XVI., in 4⁰. Inhalt: Philocalia Origenis. Herr Robinson schreibt mir über diesen Codex: „The Riccardian MS. is deficient at the commencement. It contains the iambics (reading εἰ μὲν θέλῃς) and has many other sets of verses as well at the end. It is probably of the XVI. century and goes with Leyden 44 and Vat. 1565."

Die auffällige Umstellung des Elenchus und des Prologs, wie sie sich im Leid. 44 und Vat. 1565 vorfindet, begegnet uns auch in den beiden Codd. Thuanei.

31. Codex Parisinus No. 942[2]) (Colbert. 4008, Regius 2877, 3), früher mit No. 943 Eigentum des Jac. Aug. Thuanus, chartaceus, saec. XVI., Foll. 232, in 4⁰ (150 × 210 mm.), enthält auf Fol. 94a—159a die ersten 14 Capp. der Philokalia; dann folgen 3 Capp. ‚περὶ τοῦ κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τῆς τοῦ ὑπὸ θεοῦ σκευῆς. — ἔτι εἰς τὸ κατ᾽ εἰκόνα u. s. w. — περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δοξῶν u. a. mehr. Auf Fol. 3a ff. steht Cap. XXI als α' bezeichnet, die folgenden Capp. stimmen aber nicht mit Cap. XXII—XXVII bei Lommatzsch. Dessen Cap. XXIV ist hier als γ', Cap. XXVI als δ' bezeichnet. Fol. 92a schliesst dieser I. Teil mit μᾶλλον χρηστέον = Cap. XXVII (Lom. vol. 25, p. 273 Z. 4). Auf Fol. 2 steht: ὠριγένους προθεωρία. ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — und ἐπιστολή. ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα — βοηθούμενος. Und:

32. Codex Parisinus No. 943[3]) (Colbert. 4007, Regius 2876, 3), chartaceus, saec. XVI., Foll. 257, in 4⁰ (150 × 210 mm.), Genau dieselbe Grösse und derselbe Inhalt wie in No. 942.

Wir haben in den beiden Thuanei das erste Beispiel einer Umstellung und Neuordnung der Capp. der Philokalia, welche bei dieser Excerptensammlung natürlich sehr leicht möglich war. Der Gesichtspunkt, nach welchem die Neuordnung vorgenommen ist, scheint in der Beseitigung aller aus Orig. c. Cels. entnommenen Abschnitte[4]) und in der Voranstellung des aus der Schrift περὶ

---

1) Vgl. Lami, Catalog. Codd. mss. bibliothecae Riccardianae, Livorno 1756 p. 308, und Robinson, Journal of Phil., vol. XVIII, p. 57.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 986 E unter den Codd. Colbert.

3) Ob mit dem von Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 737 B unter Nr. 2876 erwähnten Philokaliencodex identisch?

4) Dieselben hat der Redaktor vielleicht deshalb weggelassen, weil er

ἀρχῶν entnommenen Stückes der Philokalia zu bestehen. Jedenfalls endigen die beiden Codd. Thuanei mit den Worten: μᾶλλον χρηστέον und stimmen hierin nur mit einem Codex überein, der wegen ἐξώλων ebenfalls zu *x* gehört, dem:

33. Codex Vaticanus No. 1454, chartaceus, saec. XV. exeunt., Foll. 217 num., in 4⁰, angekauft ‚ex libris Card[ina]lis Sirleti' [1]. Inhalt: Philokalia. Fol. 1a ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος. τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ. ᾱ περὶ τοῦ θεοπνεύστου — Fol. 4a — καρδίαν φαραώ. Fol. 5a περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους. κεφάλαιον ᾱ. ἐπειδὴ περὶ — bis Fol. 208b ἔτι εἰς τὸ ἐσκλήρυνε — φαραὼ κε[φαλαι]ον δυσκαιδέκατον. ἐσκλήρυνε δὲ — bis Fol. 216b — ἐκείνοις μᾶλλον χρηστέον: — (= Cap. XXVII, Lom. vol. 25, p. 273 Z. 4). Wenn nun auch dieser Codex für die letzten Capp. (von XXI ab) die Vorlage der Codd. Thuanei gebildet haben mag, so stammt doch die Umstellung des Elenchus und Prologs in diesen beiden Codd. anderswoher, vielleicht aus Vat. 1565.

Wir haben gefunden, dass aus verschiedenen Gründen an die Gruppe Leid. 44, Par. 457, Par. 458 und Leid. 67 noch anzuschliessen, also der III. Gruppe (*x*) zuzuweisen sind: Cod. Vat. 1565, Vat. 1454 und die beiden Codd. Thuanei. In welchem Verwandtschaftsverhältnis Vat. 1454 und die übrigen Codd. der Gruppe *x* zu einander stehen, kann vorläufig nicht entschieden werden, vielleicht geht Vat. 1454 direkt auf *x* oder auf Ven. 48 zurück. Sicher können wir dagegen nachweisen, dass Par. 456 und Ven. 48 einer gemeinsamen Quelle entsprungen sind.

34. Codex Venetus Marcianus No. 48 [2], chartaceus, saec. XIV/XV, Foll. 220, in 4⁰ (300 × 210 mm.). Inhalt: Philokalia. Auf Fol. 1a folgt nach einer Ornamentleiste: ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος. — Fol. 1b τάδε ἔνεστιν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ. Dann der Elenchus bis Fol. 4a, darauf Cap. I περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους. Anfang: ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων — Fol. 216a — καὶ τῶν γηΐνων πρά-

einen Codex der Bücher gegen Celsus besass. Vgl. die Ausgabe der Philokalia von H. Spencer.

1) Cardinal Sirlet ist geboren 1514, gestorben 1565.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 475 A. Zanetti, Gr. D. M. bibl. p. 29—30.

ξεων: — Fol. 216b—220a sind leer; auf Fol. 220b steht von II., aber nicht viel jüngerer Hand (vielleicht von Bessarion selbst?): ὠνησάμην τουτὶ τὸ βιβλίον ἑνὸς χρυσίνου καὶ ἡμίσεως: — Die in braunrotes Leder gebundene Handschrift gehörte früher dem Cardinal Bessarion und ist sehr gut erhalten. Der Schreiber hat — wohl mit Rohrfeder — ausserordentlich deutlich und gleichmässig gross geschrieben; die Schrift gleicht derjenigen des Cod. Ven. 44 so sehr, dass wir für beide Codd. denselben Schreiber annehmen müssen. Das Iota subscr. ist sehr selten, Accente und Spiritus sind unverbunden und rund. Neben Komma, Kolon, Punkt erscheint auch das Fragezeichen. Jede Seite enthält anfangs 23, später — wohl der Raumersparnis wegen — 25 Zeilen. Auf jeder Seite sind etwa 4 Initialen in Rot aus der Zeile herausgerückt und auf Rasur geschrieben. Im Text befinden sich fast keine Rasuren, ebensowenig Varianten und nur sehr selten Scholien am Rand. Quaternionenzahlen sind überall rechts unten am Anfang und ebenso links unten am Ende einer jeden Lage angegeben. Die Tinte ist etwas verblasst und rötlich geworden, aber noch sehr gut lesbar. Zeichen und Fingernägelspuren am Rand deuten auf Benutzung des Codex durch Abschreiber hin. Ich habe von diesem Codex die für mich in Betracht kommenden Abschnitte Nov. 1887—Jan. 1888 hier verglichen.

Aus der Collation des Par. 456 und des Ven. 48 ergiebt sich der engste Zusammenhang dieser beiden Handschriften. Dieselben haben z. B. gegenüber den andern Handschriften, die nicht von diesen beiden abhängig sind, folgende Fehler gemeinsam:

κέλσον für κέλσου Buch IV, Cap. 89 (= Lom. II, p. 143, Z. 7) γε für σε verlesen Buch IV, Cap. 97 (= Lom. II, p. 157, Z. 18) καταϑοινῶται für καταϑοινᾶται Buch V, Cap. 28 (= Lom. II, p. 213, Z. 5) und die folgenden Auslassungen: ὀλίγα τε περὶ Buch III, Cap. 40 (= Lom. I, p. 304, Z. 8) und καὶ οὐ κακίαν μὲν Buch IV, Cap. 92 (= Lom. II, p. 150, Z. 11 f.), nur dass hier μὲν überhaupt im Philokalientext vermisst wird. Wenn es nun an sich unwahrscheinlich ist, dass die eine dieser beiden, ziemlich gleichzeitig entstandenen Handschriften die Vorlage der andern gebildet habe, so wird diese Annahme deshalb ganz unmöglich, weil sowohl Ven. 48 Worte auslässt, welche im Par. 456 stehen,

z. B. *μὲν* (Buch V, Cap. 45, Lom. II, p. 251, Z. 4), *παρὰ* (Buch I, Cap. 19, Lom. I, p. 44, Z. 17), *πάλιν* (Buch I, Cap. 65, Lom. I, p. 120, Z. 11), *πάσης* (Buch V, Cap. 29, Lom. II, p. 216, Z. 14), als auch Par. 456 einige Lücken zeigt, welche im Ven. 48 nicht vorhanden sind, z. B. *ὅθεν* (Buch I, Cap. 63, Lom. I, p. 116, Z. 7), *ὑπὲρ πᾶσαν Αἰγυπτίων σοφίαν* (Buch III, Cap. 46, Lom. I, p. 316, Z. 1 f.) und *οὕτως — αἱρέσεις* (Buch III, Cap. 12, Lom. I, p. 266, Z. 21 f.).

Der gemeinsame Archetypus von Par. 456 und Ven. 48 scheint flüchtig geschrieben gewesen zu sein, denn dort war für *ἐξ ὅλων* (Buch III, Cap. 13, Lom. I, p. 268, Z. 1) bereits das fehlerhafte *ἐξώλων* vorhanden, ein Fehler, welcher sich einfach aus flüchtiger Schreibung des *ὅ* erklärt. Alle Codices, welche diesen Fehler aufweisen, gehören demnach zu Ven. 48 oder zu dem Archetypus desselben, und nur, wenn sie zugleich die Lücke des Par. 456 *οὕτως — αἱρέσεις* haben, zu dessen Familie. Danach hängt entweder von Ven. 48 oder von dessen Archetypus ab:

35. Codex Parisinus No. 940 (olim 2246, Regius 2877 [1]), bombycinus, saec. XIV/XV. [eher XV.], Foll. 178, in 4° (140 × 250 mm.), gekauft ‚ex bibliotheca J. Huralti Boistallerii‘ [2]). Inhalt: Philocalia Origenis. Dieser Codex hat den Fehler *ώλων*, aber nicht die erwähnte Auslassung und stimmt im übrigen so offenbar mit Ven. 48 überein, dass er mit Wahrscheinlichkeit als Abschrift desselben anzusehen ist.

Mit Par. 456 und Ven. 48 ist endlich eine durch die gleiche subscriptio gekennzeichnete Handschriftengruppe eng verwandt, aus der mir näher bekannt ist:

36. Codex Leidensis B. Vulcanii No. 61, chartaceus, saec. XV., Foll. 174, in 4° (235 × 160 mm. Schriftraum: 155 × 90 mm.). Inhalt: *Ὠριγένους φιλοκαλία*, darunter steht: Collata cum alio exemplari manuscripto [3]), cuius mihi Genevae copiam fecit Th. Beza, per me Bon. Vulcanium Anno MDLXXIV. Dann Anfang der Philokalia (Goldschrift) *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος*. Dann (Goldschrift) *τάδε ἔνεστιν*

1) Vgl. Delarue, Gesamtausgabe des Origenes, tom. I, p. 156 Anm. *.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 737 B. Serapeum 1858, XIX Intell.-Bl. p. 161 ff. (Katalog der griech. Bibl. von Boistallé, welcher 1564 franz. Gesandter in Venedig war. Der Katalog enthält 245 Nummern).

3) Dies ist Codex Leid. Nr. 44.

ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ: — Darauf der Elenchus bis Fol. 3b med. Auf Fol. 1a beginnt, nach Ornament, Capitelüberschrift und Initial in Goldtinte, das I. Cap. mit ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων — Ende Fol. 171 med. — καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. — τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου ἡ λεγομένη φιλοκαλία. τῷ θῷ δόξα. Dann noch 2 leere Blätter. Der in dunkles gepresstes Leder gebundene Codex ist gut erhalten, nur Fol. 98a und 97b sind beschmutzt, und in der Mitte zeigt der Codex Wasserflecken. Ich habe Cap. XV und XVI Ende 1887 hier verglichen. Das Schreibmaterial ist starkes, an den Rändern mürbe gewordenes Papier, dessen Wasserzeichen ein von einem Kreis umschlossenes und mit 5 Halbmonden geziertes Kreuz darstellt, auf dessen Spitze ein sechszackiger Stern steht [1]). Das Papier stammt danach aus der Türkei, bez. aus Griechenland. Quaternionenzahlen sind unten auf den Blättern verzeichnet. Auf jeder Seite befinden sich 24 gezogene Linien und Zeilen. Die Tinte ist schwärzlich, Überschriften und Initialen sind anfangs in Goldtinte, später in blassroter Tinte ausgeführt. Die runde und zierliche Schrift verrät einen gewandten Schreiber und weist auf Mitte oder Ausgang des XV. saec. hin. Das Iota subscr., die volle Interpunktion und die zwei Punkte über ι sind immer vorhanden. Am Rand stehen von der Hand des Vulcanius Noten, nämlich a) Varianten des Codex Leid. No. 44, b) Varianten aus dem Codex Monacensis (olim Augustanus) No. 523, welcher in seinem Äussern manches Verwandte mit Leid. 61 hat, c) eigene Vermutungen und Verweisungen des Besitzers Vulcanius. Derselbe hat auch das zwischen den Worten: σωματικόν ἐστι τι ἔθνος (Cap. I, 21 = Lom. vol. 25, p. 26, Z. 27) und: πόλεων τῆς ἁγίας γῆς, νοητέον (Cap. I, 22 = Lom. vol. 25, p. 28, Z. 21) im Codex fehlende Blatt durch ein mit eigener Hand von Leid. 44 [2]) abgeschriebenes ergänzt.

Der Codex ist im Besitz des Vulcanius gewesen, wie die Notiz auf Fol. 1a: ἐκ τῶν ἡφαιστίωνος [3]) anzeigt. Aus dessen Nachlassenschaft ist er dann in die Leidener Universitätsbibliothek übergegangen.

1) In dem oben erwähnten Buche von Briquet wird weder dieses noch ein ähnliches Zeichen angeführt.

2) In diesem Codex findet sich nämlich ein, von der Hand des Vulcanius herrührender Strich am Ende der Auslassung vor πόλεων.

3) Vgl. Fabric.-Harl. bibl. gr. vol. VI, p. 303.

In diesem Codex Leid. 61 findet sich nun ebenfalls das fehlerhafte ὤλων für ὅλων; ausserdem ergiebt sich die Zugehörigkeit zu der Gruppe Par. 456 und Ven. 48 aus so vielen wichtigen Stellen, dass mit Sicherheit der Ursprung des Leid. 61 aus dem Archetypus der beiden genannten Codd. angenommen werden kann. Dagegen ist direkt aus Leid. 61 abzuleiten:

37. Codex Ambrosianus A 165 Sup. (Ambros.[1]), chartaceus, saec. XV/XVI. Foll. 120, in Fol. Der Inhalt ist: Origenis Philocalia. Auf Fol. 1ª beginnt die Handschrift nach einer Ornamentlinie mit: *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως* — Schluss: Fol. 120ᵇ — *καὶ τῶν γῄνων πράξεων: — τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου ἡ λεγομένη φιλοκαλία.* Die Handschrift ist, wie mir mein Freund Karl Joh. Neumann mitgeteilt hat, an der Wende des XV. und XVI. saec. von drei verschiedenen Schreibern, welche sich ablösten, geschrieben. Nämlich Fol. 1—49ᵇ vom I., Fol. 50ª—67ᵇ vom II., der Rest vom III. Schreiber.

Die Abhängigkeit dieses Codex Ambros. von Leid. 61 wird, abgesehen von der gleichen Unterschrift, durch eine Stelle ziemlich sicher bewiesen: Buch VI, Cap. 1 (= Lom. II, p. 298, Z. 1) lesen nämlich beide fehlerhaft für *προσάγειν*] *προσάγον.*

Ferner müssen wir der gleichen Unterschrift wegen annehmen, dass noch zwei Handschriften in näherer Beziehung zu Leid. 61 stehen, nämlich:

38. Codex Florentinus Laurentianus plut. IV cod. XV[1]), membran., saec. XV., Foll. 181, in 4⁰ maior. ‚nitidissimus, cum duabus initialibus litteris auro minioque affabre elaboratis'. Also wohl eine schöne, in Italien selbst entstandene Renaissance-Handschrift. Der Codex enthält: 1. die Philokalia. Fol. 1 *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — ἔχουσα οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος.* Dann Elenchus, in 2 BB. geteilt. Anfang des I. Cap. *ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Fol. 130 — *καὶ τῶν γῄνων πράξεων. τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου ἡ λεγομένη φιλοκαλία.* Am Rand sind die Schriften des Origenes angegeben, aus denen die Excerptoren die betreffenden Stücke entnommen haben. 2. von Fol. 131—181 *κλήμεντος τῶν πέτρου ἐπιδημιῶν καὶ κηρυγμάτων ἐπιτομή.* Und:

1) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 234 B. Bandini, Catal. Codd. mss. Bibl. Mediceo-Laurent. codd. graeci p. 540.

39. Codex Vaticanus Reginensis Pii II. No. 3 [1]), chartaceus, saec. XV., Foll. 364, in Fol. Inhalt: Fol. 1—215 Basilius in Jesaiam. Fol. 216 *ἐκλογὴν ἡ παροῦσα — οὕτως. ἑορτὴ καὶ τὰ γρ. — βοηθούμενος. τάδε ἔνεστιν ἐν τῆδε τῇ βίβλῳ.* Dann der Elenchus — Fol. 217b — *φαρεώ.* Fol. 218a *περὶ τοῦ θεοπνεύστου — ὠριγένους.* Anfang: *ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Schluss Fol. 364b — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων. τέλος βίβλου τῶν κατὰ κέλσου ἡ λεγομένη φιλοκαλία.* Wenn schon diese subscriptio auf nahe Verwandtschaft zwischen Cod. Regin. und den drei vorher genannten Codd. hinweist, so glaube ich sogar unter den mir von Herrn Dr. Gundermann zur Verfügung gestellten Notizen einen sichern Anhalt zu haben, um den Regin. direkt auf Leid. 61 zurückführen zu können. Buch III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 267, Z. 6f.) lesen nämlich nur diese beiden Codd. gegen alle übrigen: *διὰ τοῦ γυμνάζεσθαι.* Die Kraft dieses Beweises wird dadurch nicht abgeschwächt, dass Regin. für das fehlerhafte *ἐξώλων* des Leid. 61 *ἐξύλων* bietet; denn *ἐξώλων* konnte leicht so verlesen werden, da hier *ω* mit dem Accent verbunden ist.

Endlich müssen wir der Lesart *ἐξ ὥλων* [sic] und sonstiger Übereinstimmungen wegen noch zu der Gruppe des Par. 456 — Ven. 48 — Leid. 61 rechnen:

40. Codex Ottoboniano-Vaticanus No. 67, chartaceus, a. 1436 script., Foll. 92 num., in 4° maior. Inhalt: 1. Fol. 1a—12b *νείλου μοναχοῦ εἰς τὴν ἀναίρεσιν* [?] *τῶν ἐν σινᾶ — ἁγίων πρων̄.* 2. Fol. 13a—92b Origenis Philocalia. Der Brief geht hier auffälligerweise dem Index, welchem die Zahlzeichen fehlen, voraus, denn die Philokalia beginnt mit: *ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα* — dann der Index: *περὶ τοῦ θεοπνεύστου* — Fol. 14a *τὴν καρδίαν φαραώ. ἐπειδὴ περὶ τηλικούτων* — Ende Fol. 92b — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων.* Hierauf die subscriptio: *ἐγεγώνει τὸ παρὸν πυκτίον διὰ συνδρομῆς τοῦ σεβαστοῦ καὶ πανσεβαστοῦ λογιωτάτου, ἀγανόφρων[ος] καὶ γλαφυροτάτου, περιποθήτου ἐξαδέλφου τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου· καὶ βασιλέως, ἡμετέρου δὲ αὐθέντου καὶ εὐεργέτου κυρίου γεωργίου παλαιολόγου τοῦ καντακουζηνοῦ. καὶ πόνημα ἐμοῦ πέτρου*

---

1) Der neueste Katalog der Codd. Reginenses ist mir nicht zugänglich gewesen.

τοῦ μκοῦα. ἐπὶ ἔτους ͵ϛω ϡδ μδω ἰν ιδ: — Der Codex ist also 1436 p. Chr. in der 14. Indiktion geschrieben worden; über den Schreiber ist meines Wissens sonst nichts bekannt. Leider reicht das mir jetzt zu Gebote stehende Material nicht aus, um die Herkunft dieser Handschrift genauer zu bestimmen, vielleicht geht dieselbe direkt auf *x* zurück.

Der gemeinsame Archetypus der III. Gruppe, *x*, enthielt also wahrscheinlich die in Leid. 61 (Ambros.[1]), Regin. Pii II. 3 und Laurentianus erhaltene Schlussnotiz, und ἐξ ὅλων war so geschrieben, dass es als ἐξ ὤλων verlesen werden konnte. Da Ven. 48 an der Wende des XIV. und XV. saec. entstanden ist, so dürfen wir *x* wohl dem XIII. saec. zuweisen.

In welchem Verhältnis steht nun *x* zu *λ*? Sind beide aus derselben Quelle geflossen oder ist *x* von *λ* abhängig? Die Antwort auf diese Fragen kann erst dann gegeben werden, wenn wir die zu der I. und ältesten Gruppe (*π*) gehörenden Handschriften untersucht und die Beziehungen derselben zu der II. und III. Gruppe festgestellt haben. Die beiden ältesten Vertreter der ersten Gruppe sind: Codex Venetus No. 47 saec. XI. und Codex Patmius No. 270, saec. X.XI. Wir beginnen mit dem ersteren.

41. Codex Venetus Marcianus No. 47[1]), membran., saec. XI., Foll. 156 num., in 4° (ca. 260 mm. × 200 mm., Schriftraum: 180 mm. × 105—110 mm.). Inhalt: Origenis Philocalia. Nach 2 vom Buchbinder herrührenden Vorstossblättern beginnt auf Fol. 1a + πρόλογος: ἐκλογὴν ἡ παροῦσα περιέχει βίβλος γραφικῶν ζητημάτων καὶ ἐπιλύσεων ἐκ διαφόρων βίβλων τῷ ὠριγένει πονηθεισῶν ἠθροισμένην. Bis hierher stimmt Ven. 47 mit der II. und III. Gruppe hinsichtlich des Prologs überein. Von da an aber beginnt sich bei dem Schreiber (des Archetypus von Ven. 47, wie wir sehen werden,) der Zweifel zu regen, ob die Philokalia wirklich ein Werk der beiden rechtgläubigen Kirchenlehrer Basilios und Gregorios sei, und er fährt fort: φασὶ δὲ ταύτην τινὲς ἔτι δὲ καὶ τὴν εἰς κεφάλαια ταύτης διαίρεσίν τε

---

1) Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 475 B (aus Cod. ms. bibl. Colbert. 2145, welcher einen Katalog der Bibliothek Bessarions enthält). Zanetti, Gr. D. M. Bibl. p. 29.

καὶ τάξιν. καὶ μὴν καὶ τὰς καθ' ἕκαστον ἐκείνων ἐπιγραφὰς ἔργον τῶν τὰ θεῖα σοφῶν βασιλείου καὶ γρηγορίου γενέσθαι· ἐν πυκτίῳ τε παρὰ θατέρου τούτων γρηγορίου τοῦ θεολόγου, θεοδώρῳ ἐστάλθαι τῷ τὴν μνήμην ὁσίῳ τηνικαῦτα ἐπισκοποῦντι τὰ τύανα· ὅπερ ὡς ἐν προλόγῳ, καὶ ἡ βίβλος ἀφῆς [sic] *τὴν μεταγραφὴν πεποιήμεθα, παλαιοτάτη γε οὖσα, κατασκευάζειν ἠβούλετο. πόθεν δὲ τοῦτο διισχυρίζονται. ἐξ ἐπιστολῆς δῆθεν τοῦ αὐτοῦ θείου ἀνδρὸς πρὸς τὸν μνημονευθέντα γραφείσης Θεόδωρον καὶ τῷ ῥηθέντι πυκτίῳ συνεκπεμφθείσης.* Hierauf stellt der Schreiber fest, dass ‚*πολλὰ — τῶν ὀρθῶν ἀπάδοντα δογμάτων*' in der Philokalia vorhanden seien. Da solche, besonders im Cap. XXII eingestreute *δόγματα* unmöglich von Gregorios und Basilios mit aufgenommen sein könnten, so löst der Schreiber die Schwierigkeit folgendermassen: *τῶν τὰς ὁδοὺς κῦ διαστρεφόντων τινὲς — τῷ ἡμετέρῳ σίτῳ τὰ ἄχυρα συνανέμιξαν.* Um aber die Spreu vom Weizen zu sondern: *τοῖς ὑποβολιμαίοις καὶ νόθοις· ἐπὶ μετώπου σημεῖα παρατεθείκαμεν ταῦτα· αἱρετικά. ψεκτά. δι' ὧν ἐκεῖνα ὡς αἱρετικά, ὡς ψεκτά, κατὰ τοὺς ἰδίους ἕκαστα τόπους ἐστηλιτεύσαμεν:* — (Fol. 3a) Es folgt nun nach einer Ornamentleiste: *ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου γρηγορίου τοῦ θεολόγου πρὸς Θεόδωρον ἐπίσκοπον τυάνων: — ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα — βοηθούμενος:* — Darauf, nach einer Ornamentleiste, auf Fol. 3b *τάδε ἔνεστιν ἐν τῆδε τῇ βίβλῳ. ἐκλογὴ κεφαλαίων ἐκ διαφόρων συγγραμμάτων τοῦ δυσσεβοῦς* [dieses Wort ist von jüngerer Hand durchstrichen] *ὠριγένους: — ά περὶ τοῦ θεοπνεύστου* — Fol. 5a med. — *κζ¯ εἰς τὸ ἐσκλήρυνε κς τὴν καρδίαν φαραώ:* — Wieder eine Ornamentlinie und darauf Überschrift und Anfang des I. Cap. *ἐπεὶ περὶ τηλικούτων* —. Ende: Fol. 156a, 4. Zeile v. u. — *καὶ τῶν γηΐνων πράξεων:* — Auf Fol. 156b endlich stehen 27 1/2 Zeilen von der Hand des Correctors (II. Hand); die Schrift ist teilweise völlig unlesbar geworden, da die Buchstaben durch Reibung abgebröckelt sind. Anfang: *ταῦτα παρεξεβλήθη ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν* [?] *τῷ λογιωτάτῳ πατριάρχῳ φωτ[ίῳ]* [*ἀνα*] | *γνωσμένων βιβλίων* [?] *καὶ ἀνεγνώσ[αμεν] καὶ ὑπὲρ ὧν. καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτ[ων]* | — Ende: — *πολλὰ δὲ τῶν ὧν ἐξηγήσεων εἰς τὰς θείας γραφὰς ἰδίᾳ χειρὶ* | *λέγεται γεγραφέναι αὐτὸν* +, nämlich *πάμφιλον* oder *εὐσέβιον*, denn diese beiden Namen finden sich vorher zu wiederholten Malen. Das ganze Stück scheint

über Origenes und sein Verhältnis zu Pamphilos und Eusebios zu handeln[1]. Dann folgen noch 6—7 Zeilen, deren Schrift völlig verblasst ist.

Der Codex ist, von mehreren Wurmstichen auf den letzten beiden Blättern abgesehen, sehr gut erhalten. Ich habe die Origenes c. Cels. betreffenden Capitel Ende Mai 1888 in Venedig collationiert.

Das Pergament ist meist stark, aber von guter Beschaffenheit; nur erscheinen die Ränder oft ungleich breit. Die Blätter sind nach Quaternionen geordnet, deren Zahlen rechts oben auf der Aversseite jedes Blattes angegeben sind. Der letzte Quaternio (ϰʹ) beginnt mit Fol. 153a und ist unvollständig. Jede Seite enthält anfangs 33, später 31 Zeilen. Linien sind gezogen, und die Schrift ist so angeordnet, dass der obere Rand der Buchstaben von den Linien durchschnitten wird. Die Tinte ist zwar rötlich und verblasst, aber noch gut lesbar. Dieselbe ist auch zu den Ornamenten und Initialen verwendet.

Die Schriftcharaktere deuten auf einen sehr geübten und geschickten Schreiber. Die Buchstaben, fast überall mit einem Anfangshäkchen versehen, sehen zierlich und doch energisch aus. Abkürzungen sind nicht oft angewendet. Das Iota subscr. ist sehr selten, dafür findet sich gelegentlich Iota adscriptum[2]. Accente und Spiritus sind unverbunden und mehr eckig als rund. Wenn υ am Anfang eines Wortes mit zwei Punkten versehen ist, so fehlen stets Spiritus und Accent. Letzterer ist auch sonst nicht selten weggelassen, besonders bei Praepositionen, und häufig sind 2 Wörter wie in scriptura continua aneinander gereiht, auch wenn sie dem Inhalt nach getrennt werden müssen. Ausser Komma, Kolon, Punkt habe ich nur einmal ein Fragezeichen gefunden. Auf jeder Seite sind gewöhnlich 2 Buchstaben als Initialen aus der Zeile herausgerückt und etwas grösser geschrieben und verziert. Anfangs finden wir einige Randbemerkungen von I. Hand, später nur sehr selten. Von der I. ist eine II. Hand, wohl saec. XIII., zu unterscheiden; von dieser rühren sowohl Correcturen als auch Randnoten her;

1) Dieses Bruchstück ist, wie Robinson a. a. O. p. 39 angiebt, aus § 117 und 118 der Bibliothek des Photios entnommen.

2) Vgl. Gardthausen, Griech. Pal. S. 193.

und eine III. Hand des XV. saec., welche sich durch schwärzere Tinte von der II. abhebt. Die Randnoten derselben sind meist vom Buchbinder weggeschnitten worden, z. B. Fol. 93ª und 73ᵇ.

Der Codex war früher, wie Ven. 48, im Besitz des Cardinals Bessarion. Die bezügliche Notiz auf Fol. 1ª am Rand lautet: *τό-π[ος] λβ'* [in ras.] *ὠριγένους φιλοκαλία κτῆμα βησσαρίωνος καρδη-νάλεως τοῦ τῶν τούσκλων*, darunter steht die lateinische Übersetzung. Auf Fol. 1ª unten und Fol. 156ᵇ befindet sich neben dem Stempel der Marciana der Stempel der Pariser Bibliothèque Nationale: der Codex war also mit andern wertvollen a. 1788 unter Napoléon I. nach Paris gebracht worden.

Der Schriftcharakter weist den Codex dem XI. saec. zu. Die Zeit, in der der Schreiber gelebt hat, scheint, wie schon Jacob Morelli[1]) bemerkte, durch das Scholion von I. Hand auf Fol. 16ᵇ (= Lom. vol. 25, Cap. 1, 17, p. 22 Z. 1) näher bestimmt werden zu können. Das Scholion lautet: *ἀλλ' ἡμεῖς εἴδομεν τραγέλαφον ἀπὸ θράκης ἐλθόντα εἰς τὸν οἶκον τοῦ καίσαρος βαρδ[α]· ὃν ἐκάλουν ζόμβρον. ὃς εἶχεν ἔλαφον* [sic] *μὲν προτομὴν· γένειον δὲ τράγου. ξανθὸν τὸ χρῶμα· μέγεθος βοός· τί δε καὶ γρῦπα ἄπιστον ὑποχείριον ἀνοις γενέσθαι· ὁπότε καὶ δράκοντες γεγόνασι χειροήθεις· εἰς μέγεθος τριάκοντα πηχέων τελοῦντες· οὓς ἡ τῶν πτολεμαίων ἐν αἰγύπτῳ φιλοτιμία ἐκτήσατο. οἷς εἰ ἐπὶ νοῦν ἧκεν, ἐκτήσαντο ἂν καὶ γρῦπας πλὴν εἰ μὴ μυθῶδες ἔφασαν ἀλέξανδρον τὸν μακεδόνα ἅρματι ζεύξαντα γρῦπας ἐπιπολὺ μετεωρισθῆναι τῇ πτήσει τούτων τοῦ ἀέρος*: — Über den *καῖσαρ Βάρδας* schreibt Morelli (p 60) ‚Bardam Caesaris dignitatem obtinuisse ab an. 860 ad an. 866, Fabricius denotat in Conspectu chronologico Historiae Constantinopolitanae (Bibl. Gr. tom. VI, p. 275); ex quo reprehensor ille Origenis qua scripserit aetate colligere licet‘. Allerdings sagt Cedren (tom. II, p. 165 ed. Bonn.) ‚*Μονωθεὶς δὲ ὁ Βάρδας* [Oheim Michaels III.] *ἦγε καὶ ἔφερε πάντα, καὶ τὰς ἐκ βασιλέως ἤμειβε συνεχῶς τιμάς, ἀνήει δὲ καὶ εἰς τὴν Καίσαρος δόξαν τε καὶ τιμήν, τοῦ Μιχαὴλ μηδενὸς ἑτέρου φροντίζοντος τῶν πολιτικῶν ἀλλ' ἢ θεάτρων καὶ ἵππων ἁμίλλης*‘, und wenn auch aus dieser Stelle noch nicht hervorgeht, dass Bardas den ‚Titel‘ *Καῖσαρ* gehabt habe, so zeugt eine von Du Cange im 1. Teil der Historia Byzantina p. 134

---

1) Bibliotheca Ms. Graeca et Latina, tom. 1. Basani a. 1802, p. 58—60.

med. erwähnte Thatsache selbst dafür. Die Worte Du Cange's lauten: [Michael III. liess sogar zu] ,ut in diplomatibus anni Caesareae Bardae dignitatis una cum imperii sui annis adscriberentur, ut colligitur ex charta data anno XXIV. imperii Michaelis [= a. 865], et II. Bardae Caesaris, XV. Januar. Indict. XIV, ex qua tempus Bardae collatae Caesaris dignitatis etiam docemur'. Wenn also der Schreiber des Codex — vielleicht als Knabe — den τραγέλαφος a. 864—866 gesehen hätte, so müsste er den Codex spätestens in der I. Hälfte des X., wahrscheinlicher aber noch am Ende des IX. saec. geschrieben haben. Diese Annahme ist aber, im Hinblick auf die Schriftcharaktere des XI. saec. in dem Codex, vollständig unhaltbar. Wie lässt sich die Schwierigkeit beseitigen? Nur dadurch, dass wir annehmen, die I. Hand habe jenes Scholion aus dem Archetypus (saec. IX.) mit abgeschrieben. Dann ist freilich weiter zu folgern, dass auch der Prolog, der so unzweifelhaft das Machwerk des Schreibers von Ven. 47 zu sein scheint, aus dem Archetypus desselben stammt. Diese Vermutung wird aber zur Gewissheit erhoben, wenn wir die älteste aller vorhandenen Philokalienhandschriften zum Vergleich heranziehen, nämlich:

42. Codex Patmius No. 270 [1]), „membran., saec. X. exeunt., Foll. 435, in 4⁰ (215 × 155 mm., Schriftraum: 160 × 100 mm.). Inhalt: 1. Origenis Philocalia Fol. 1—185 b. Von Fol. 1 fehlt oben ein Stück. Die ersten zum Teil lesbaren Worte sind: γενέσθαι μὴ ἀμφιβαλλόντων κ. τ. λ. (18 Linien); auf Fol. 1 b fehlen ebenfalls die oberen Zeilen, dann folgen drei lesbare: μετώπου — τόπους ἐστηλιτεύσαμεν. Dann nach einer sehr einfachen Ornamentlinie: ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου γρηγορίου τοῦ θεολόγου πρὸς θεόδωρον ἐπίσκοπον τυάνων. ἑορτὴ καὶ τὰ γράμματα κ. τ. λ. 14 Linien). Nach einem andern Ornament folgt von einer viel

1) Die hier gegebenen Notizen hat mir Herr J. Armitage Robinson, welcher diese Handschrift a. 1887 auf Patmos verglichen hat, in freundlichster Weise aus seinem Manuscript zur Verfügung gestellt. Vgl. jetzt auch Journal of Phil., vol. XVIII, p. 40 ff. Der Codex ist zuerst von V. Guérin (Description de l'île de Patmos et de l'île de Samos. Paris 1856, p. 107 u. 114, Nr. 53 u. 166), dann von H. O. Coxe (Report to Her Majesty's government on the Greek Mss. yet remaining in libraries of the Levant, London a. 1858. 8⁰. p. 61. 67) erwähnt, und endlich von Tischendorf (Notitia editionis cod. bibl. Sinaitici etc. Lips. 1860, in 4⁰) benutzt, aber leider nicht beschrieben worden.

spätern Hand: *πρῶτον μὲν ἐννοει τὰς ἀγγελικάς*: — *σημειωτέον, οτι καὶ πρὸ παντὸς τοῦ ὁρωμένου τούτου κόσμου τὰς ἀγγελικάς φησιν ἀποστῆναι δυνάμεις.* Fol. 2ª *ταδε ενεστιν ἐν τηδε τη βιβλω. ᾱ περι τοῦ κ. τ. λ.* Dann folgt der Index. Auf Fol. 3ª befindet sich hinter *ἀπατης* eine andere Ornamentlinie. Dann folgt: *περι αυτεξουσιου καὶ κ. τ. λ.* — *ἐστι ταῦτα. ᾱ εἰς τὸ εσκληρυνεν κ. τ. λ.* und so weiter die sechs Unterabteilungen des Cap. XXI hindurch, welche als besondere Capitel gezählt sind, so dass wir zuletzt auf der fünften Linie von Fol. 4ª haben: *ιβ εἰς τὸ ἐσκλήρυνεν κ. τ. λ.* Hier folgt ein anderes Ornament, und es beginnt die Überschrift von Cap. I *περὶ του θεοπνευστου κ. τ. λ.* Ein Blatt ist verloren gegangen hinter *φάσκων* [Lom. p. 4], denn die nächste Seite beginnt mit *κυριευων* [Lom. p. 6]. Die Philokalia endigt auf Fol. 185ᵇ Z. 6 mit — *γηΐνων πράξεων* und einem Ornament. Dann folgen sogleich und von derselben Hand geschrieben: 2. *σχόλια εἰς τὰς παροιμίας* [Vgl. Tischendorf, Notit. Cod. Sin. p. 76], welche mit einem einfachen Ornament auf Fol. 230ª, nahe am untern Rand, endigen; hierauf die subscriptio: *μετελήφθησαν ἀφῶν ευρομεν ἑξαπλῶν· καὶ πάλιν αὐταχειρὶ πάμφιλος καὶ εὐσεβιος διορθωσαντο*: — Ein anderes Ornament beschliesst die Seite. 3. Foll. 231 sqq. geben ein Verzeichnis einiger Werke des heiligen Gregorios, waran sich Scholien zu einigen seiner *λόγοι* anschliessen. Die Handschrift bricht ab auf Fol. 135ᵇ mit den Worten: *καταθέμενος· τοῦτο καὶ βούλεται καὶ δύναται.*

Das Schreibmaterial ist Pergament, auf jeder Seite befinden sich 29, selten 30 Zeilen. Die Schrift hängt entweder von den gezogenen Linien herab oder wird von ihnen durchschnitten. Die Tinte ist bräunlich. Die Schrift gleicht — nach der mir von Herrn Robinson gezeigten Probe zu urteilen — derjenigen des Ven. 47. Die Überschriften und Initialen sind in kleiner Unciale geschrieben. Correcturen sind sehr selten, dagegen die Abkürzungen anfangs sehr zahlreich; von Fol. 143ª ab beginnen sie zu fehlen und treten gegen Ende wieder häufiger auf. Accente (Acut und Gravis) sind sehr schrägliegend geschrieben, der Circumflex ist bald rund, bald spitz. Der Spiritus zeigt noch die von Gardthausen (Griech. Pal. Seite 285 f.) besprochene älteste Form eines halbierten *H*. Die Praepositionen in den Compositis behalten oft ihren Accent; ausgelassen wird der Spiritus hinter *οὐκ, οὐχ,*

τῳ etc. Weder Iota subscriptum noch adscriptum ist vorhanden[2]. Tischendorfs Urteil, dass der Codex dem X. saec. angehört, ist wahrscheinlich richtig; doch möchte Herr Robinson ihn dem Ausgang desselben zuweisen, und ich stimme nach Prüfung der Schriftprobe bei.

Der Codex ist — abgesehen von dem verstümmelten Anfang — gut erhalten. Das erste Stück, welches einen fortlaufenden Text bietet, ist der Widmungsbrief des Gregorios. Indessen genügen schon die wenigen vorhergehenden, noch erkennbaren Worte: *κατὰ — τόπους ἐστηλιτεύσαμεν*, um den engsten Zusammenhang zwischen Codex Patmius und Codex Ven. 47 erkennen zu lassen. Dieses Verhältnis wird durch die Collation beider Codd. bestätigt. Nun ist es bemerkenswert, dass alle Randbemerkungen des Ven. 47, sowie die in der Vorrede versprochenen Bezeichnungen der ketzerischen Ansichten im Cod. Patmius fehlen. Herr Robinson erklärt dies damit, dass der Schreiber — wie die vielen Abkürzungen und Auslassungen in der ersten Hälfte der Philokalia bewiesen — anfangs befürchtet habe, das Pergament werde nicht ausreichen; später, als diese Befürchtung grundlos geworden, habe er bequemer und ohne die zahlreichen Abkürzungen geschrieben. Mir scheint dieses Verfahren des Schreibers vor allem auf Eile und Flüchtigkeit hinzudeuten; und so finden auch die vielen Auslassungen infolge Abirrens zu gleichen oder ähnlich aussehenden Worten der nächsten Zeile die einfachste Erklärung.

Man könnte nun meinen, Ven. 47 sei von dem offenbar etwas älteren Codex Patmius abgeschrieben. Diese Annahme ist aber deshalb unmöglich, weil eine Vergleichung der Varianten ergiebt, dass bald der eine, bald der andere Codex mehr bietet als sein naher Verwandter, sodass also keiner von beiden die Vorlage des andern gewesen sein kann. Da diese beiden Codices aber die einzigen sind, welche jenen langen Prolog enthalten, und da sie auch sonst eng zusammengehen, so müssen wir für beide eine gemeinsame Quelle annehmen. Wenn nun der Prolog aus diesem Archetypus (π) geflossen ist, so dürfen wir weiter schliessen, dass der Schreiber des Ven. 47 auch das Scholion über den *τραγέλαφος* daher entnommen hat, während der Schreiber des Codex Patmius dasselbe aus Raum- oder Zeitmangel überging. Oder könnte man jenem mechanischen Abschreiber des ganz individuell gefärbten Prologs wohl zu-

συνίφους αὐτοῖς εἱρμοῦ· ἄλλα δὲ κατὰ Αἰγυπτίαν φερόμενα φωνήν, ἐπί τινων δαιμόνων τῶν τάδε μόνα δυναμένων. Für *τάδε μόνα* liest *Φ τὰ δαιμόνια*, eine offenbare Corruptel aus dem richtigen *τάδε μόνα*, das im Gegensatz zu dem folgenden *ἄλλων* steht. Weiter oben hat *Φ* das seltene, aber schon deshalb echte *συνυφοῦς* durch das gebräuchlichere *συμφυοῦς* ersetzt. Auch sonst tritt uns in dem Philokalientext das Bestreben entgegen, weniger geläufige Ausdrücke mit geläufigen zu vertauschen; z. B.

4) Buch III, Cap. 41 (= Lom. I, p. 305, Z. 11 ff.) *ἐὰν δέ τις προσκόπτῃ*[1]) *καὶ περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ ταῦθ' ἡμῶν λεγόντων· ἐπιστησάτω τοῖς ὑπὸ Ἑλλήνων λεγομένοις περὶ τῆς τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης, ποιότητας ἀμφισκομένης, ὁποίας ὁ δημιουργὸς βούλεται αὐτῇ περιτιθέναι, κ.τ.λ.* Die Philokalia liest anscheinend richtig: *ἀμπισχομένης* (von *ἀμπίσχω* = *ἀμπέχω*), denn von der *ὕλη* soll ausgesagt werden, dass sie der Weltschöpfer mit denjenigen Eigenschaften „umkleidet", mit welchen er immer will. Indessen ist ohne Zweifel hier die dasselbe besagende Lesart von A: *ἀμφισκομένης* vorzuziehen, da das Verbum *ἀμφίσκω* (s. Stephanus, thes. gr. ling. s. v.) durch eine Glosse des Hesychios (vol. I, p. 165 ed. M. Schmidt) ‚*ἀμφίσκοντες· ἐνδυόμενοι*' sichergestellt wird. So hat uns also auch hier A eine wertvolle alte Lesart erhalten.

5) Buch I, Cap. 64 (= Lom. I, p. 120, Z. 3 f.) *ᾧ* [scil. *τῷ λόγῳ*] *ἔδει αὐχοῦντας αὐτοὺς τὸ κοινωνικὸν χάριτας ὁμολογεῖν, κ.τ.λ.* Die Lesart von *Φ* : *ᾧ ἔδει αὐτοὺς ἐντυχόντας* [bez. *ἐντυγχάνοντας*] *τῷ κοινωνικῷ χ. ὁμ.* ist unverständlich und sinnlos; *ἐντυχόντας* konnte leicht aus dem flüchtig geschriebenen *αὐχοῦντας* verlesen werden.

6) Buch III, Cap. 45 (= Lom. I, p. 310, Z. 21—p. 311, Z. 1) *καὶ σολομὼν δὲ, ἐπεὶ σοφίαν ᾔτησεν, ἀπεδέχθη.* Im Text der Philokalia steht: *ἐζήτησεν* für *ᾔτησεν*. Aber Salomo bat Gott um Weisheit und erhielt sie von Gott ohne sein Zuthun; dem würde *ζητεῖν* nicht entsprechen, da es die subjektive Bemühung des Salomo bezeichnen würde, aus eigener Kraft zur Weisheit

1) Die Note 8) bei Lom. über die Lesart der ‚Philoc.' [d. h. meistens der Philokalienausgabe von Tarinus, oder auch der von Delarue benutzten Pariser Philokalienhandschriften] ist, wie alle übrigen Angaben gleicher Art bei Lom., als unrichtig bei Seite zu lassen.

III, Cap. 13 (= Lom. I, p. 267 Z. 8) καὶ om. so auffällig mit Ven. 47 überein, dass er mit Sicherheit als Abschrift desselben zu bezeichnen ist.

Von Cod. Vat. 389 ist wiederum abgeschrieben:

44. Codex Cheltenhamensis No. 1423 [1]) (Meerman. 58, alte Bezeichnung: Colleg. Clarom. Paris. Soc. Jesu 74), chartaceus, saec. XVI. Die Handschrift ist gut geschrieben. Herr Robinson hat mir mitgeteilt, dass die Vorlage derselben Codex Vat. 389 gewesen ist, und zwar deshalb, weil der Prolog im Codex Chelt. lückenhaft ist und die Lücken den unleserlich gewordenen Stellen im Vat. 389 entsprechen.

Ich erwähne schliesslich der Vollständigkeit wegen noch eine Reihe von jungen und wohl ziemlich wertlosen Handschriften, von denen die grössere Hälfte mutmasslich zu der Gruppe *x* gehört. Ausser dürftigen Katalognotizen stehen mir keine Nachrichten über dieselben zu Gebote.

45. Codex Taurinensis VI, b. IV, 6 [2]), chartaceus, saec. XVI. Foll. 247, in Folio. Inhalt:

1. Fol. 1—109 die Philokalia, in XXVII Capitel geteilt.

2. Fol. 110 *πόνημα ἐν συνόψει περὶ φύσεως ἀνθρώπου ἐξερανισθὲν καὶ συντιθὲν παρὰ Μελετίου Μοναχοῦ ἐκ τῶν ἐκκλησίας ἐνδόξων καὶ τῶν ἔξω λογάδων καὶ φιλοσόφων;* Anfang: *τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρόπου* [sic] *κατασκευῆς κ.τ.λ.*

3. Fol. 184 variae observationes Astronomicae, et de tempestatibus et diebus anni, et de phlebotomia, et de structura humani corporis.

4. Fol. 191 *Γαλήνου προοίμιον περὶ τροφῶν δυνάμεως κατὰ στοιχεῖον* [sic]. Anfang: *πολλῶν καὶ λογίων ὦ μέγιστε*

---

1) Von dieser Handschrift hat mir Herr Dr. Gundermann die erste Nachricht gegeben; vgl. jetzt auch Robinson a. a. O. p. 40.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. II, p. 1400, und Codices Mss. Bibl. Reg. Taurin. Athenaei 1749, p. 70. Vielleicht ist dieser Codex identisch mit dem von Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 201 D beschriebenen, welcher enthält: „Origenis Philosophumena et Philocalia et Meletius de natura hominis et Galenus de facultate alimentorum". Montf. führt ihn auf unter den Mss. Gr. in aliqua Bibl. Romana, cuius nomen excidit. Vgl. auch die Ausführungen von Robinson, a. a. O. p. 50. Hier wird der mit B. I. 6 signierte Cod. Taurin. als Abschrift des Ven. 122 nachgewiesen.

häufig; hier aber ist die Philokalienlesart ebenfalls zurückzuweisen, denn nicht der Begriff ‚wissen', sondern ‚merken', ‚sehen' wird hier gefordert.

12) Buch IV, Cap. 85 (= Lom. II, p. 132, Z. 19 f.) *φέρ' οὖν, εἴ τις ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν γῆν ἐπιβλέποι κ. τ. λ.* Die Richtigkeit der Lesart von A (*ἐπὶ τὴν γῆν*) ergiebt sich aus der Wiederholung dieser Worte von Origenes kurz darauf (p. 133, Z. 2 f.). Deshalb ist die Lesart der Philokalia: *τὰ ἐπὶ γῆς* als unrichtig zu bezeichnen.

13) Buch IV, Cap. 85 (= Lom. II, p. 133, Z. 20—p. 134, Z. 1) *ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς* [scil. *ὄψεται*], *λόγον τὸν κοινὸν ἀνθρώπων πρὸς τὰ θεῖα καὶ ἐπουράνια κ. τ. λ.* Hierfür bietet *Φ*: *ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς ζώοις τὸ κοινὸν κ. τ. λ.* Aber *λόγον* ist nicht nur des allgemeinen Zusammenhangs, sondern auch des vorhergehenden *ἀλογίαν* wegen notwendig; dagegen ist *ζώοις* offenbar überflüssig, da die Worte *ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς* den vorausgehenden *ἐν μὲν τοῖς ἀλόγοις* aufs beste entsprechen.

14) Buch IV, Cap. 87 (= Lom. II, p. 137, Z. 8 f.) *ἀβασίλευτός* [*-όν* Ven. 47] *ἐστιν ἡ ἀκρὶς, καὶ στρατεύει ἀπὸ ἑνὸς κελεύσματος εὐτάκτως.* In der Philokalia lesen wir das fehlerhafte *στρατοπεδεύει* für *στρατεύει*, welches hier allein passt und sich auch an der von Origenes citierten Stelle der LXX (Prov. XXX 27 [XXIV]) findet.

15) Buch IV, Cap. 88 (= Lom. II, p. 140, Z. 6) *ὅτι ἔφασαν οἱ ὄρνιθες ὡς ἀπίασί ποι* liest A. Des folgenden *ἀπελθόντας ἐκεῖ* wegen ist die Lesart der Philokalia: *ὅτι ἀπίασί που* zu verwerfen. Gleich darauf:

16) Buch IV, Cap. 88 (= Lom. II, p. 140, Z. 7 f.) liest A richtig: *δεικνύωσιν ἀπελθόντας ἐκεῖ*, als abhängig von dem vorhergehenden *ὅταν*; die Lesart der Philokalia: *δεικνύουσιν* ist ein syntaktischer Fehler, und *ἀπιόντας* für *ἀπελθόντας* deshalb nicht anzunehmen, weil Origenes hier offenbar der Abwechslung wegen das gleichbedeutende *ἀπελθόντας* vorgezogen hat.

17) Buch IV, Cap. 98 (= Lom. II, p. 161, Z. 2—4) *ἔτι δὲ, ὡς ὑπὲρ εὐσεβείας τῶν ἀλόγων ζώων μαχόμενος ὁ κέλσος, κ. τ. λ.* Für *μαχόμενος* liest *Φ* *ἱστάμενος*. Dies ist aber als viel zu farblos und unbestimmt zu verwerfen. Vielleicht war die ursprüngliche Lesart *μάχην ἱστάμενος*, und die verschiedenen Lesarten von

131a Origenis excerpta varia d. h. Capp. 25, 20, 22, 13—15, 19 der Philokalia; Fol. 131b — Ende Nemesii excerpta varia, Cap. 39—41, 29—34, 42, 44, 35, 38. Dieser Codex ist vermutlich die Abschrift eines der Codd. Regii in Paris.

49. Codex Regius Parisinus No. 944 (Colbert. 4900, Regius 2987, 3), chartaceus, saec. XVI., Foll. 21, in Fol. min. (170 × 230 mm.), enthält nur ein Bruchstück der Philokalia (Anfang Fol. 1a *ἐκλογῆς* [sic] *ἡ παροῦσα περιέχει βίβλος*) und kommt deshalb für uns nicht in Betracht.

50. Codex Matritensis Bibl. part. S. M. No. 34[1]) enthält die Philokalia und ist im Jahre 1570 von dem bekannten Tarmarius geschrieben.

51. Codex Oxoniensis Bodleianus XVI. Cl. No. 6558[2]), enthält ‚Aeliani Tactica Graece' und ‚Origenis Philocalia'.

52. Codex Thomae Galei No. 5909, enthält nach Montfaucon[3]) ‚Origenis Philocalia collata cum aliis MSS.' Dieser Codex war offenbar Gale's Handexemplar für die von ihm vorbereitete Philokalienausgabe und soll nach Harless[4]) früher Eigentum Hoeschels gewesen sein.

53. Codex Constantinopolitanus, vor 1565 vorhanden, vielleicht identisch mit dem unter No. 4, oben S. 89 erwähnten Cod. Const. No. 543, und

54. Codex Rhaedestinus, ebenfalls vor 1565 vorhanden. Über diese beiden Handschriften vgl. das oben Cap. I, Seite 71 f. Gesagte.

Wir wenden uns jetzt zur Prüfung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den drei Gruppen. Die Scheidung der beiden letzten von einander ergiebt sich aus einer grossen An-

1) Den Hinweis auf diese Handschrift verdanke ich Herrn Prof. V. Gardthausen. Ob der Codex mit dem unter Nr. 34, p. 312 in dessen Griech. Pal. erwähnten Codex der Privatbibl. des Königs identisch ist? Über Tarmarius vgl. oben Seite 16.

2) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. I, p. 659C, und oben S. 22 Anm.

3) bibl. bibl. I, p. 683A. Vgl. auch Bernard, Cat. Codd. Angl. et Hib. tom. II, Nr. 5909.

4) Vgl. Fabric.-Harl. vol. VII, p. 221. Vielleicht ist dieser Codex identisch mit dem oben unter No. 3 angeführten Codex Cantabrig. Trin. Coll. O. 1. 10; vgl. Robinson, a. a. O. p. 47 f.

zahl von Stellen; die Verschiedenheit liegt sowohl in der Wortstellung als auch in einzelnen Lesarten. Stellen der letzteren Art sind z. B. folgende: 1) Buch VI, Cap. 4 (= Lom. II, p. 307 Z. 4 f.) *ὀφϑεὶς οὐ τοῖς τοῦ σώματος ἡμῶν ὀφϑαλμοῖς*] λ *ὀφϑ. οὐ τοῖς τοῦ σ. αὐτῶν ὀφϑ.*] κ. Aus der Lesart des Ven. 47 (*ὀ. οὐ τοῖς τοῦ σ. αὐτοῖς ὀ.*), verglichen mit der des Par. 616, welcher *αὐτοῖς* vor *οὐ τοῖς* stellt, ergiebt sich, das κ dem Richtigen (Par. 616) näher kommt, als λ. Ähnlich ist 2) Buch VI, Cap. 5 (Lom. II, p. 309 Z. 8) *περὶ αὐτοῦ*] λ *περὶ τοῦ αὐτοῦ*] κ *περὶ τούτου*] Ven. 47. Par. 616. Offenbar sollte durch das in κ hinzugesetzte *τοῦ* die Correctur des *αὐτοῦ* zu *τούτου* angedeutet werden. Andererseits finden sich in κ gegenüber λ Fehler, z. B. 3) Buch VI, Cap. 75 (Lom. II, p. 426 Z. 2) *τοὺς ἀπ' αὐτῶν* [für *τὰ ἀπ' αὐτῶν*] nur κ. 4) Buch VII, Cap. 59 (Lom. III, p. 90 Z. 17) *τάδε* [für *τοιαῦτα*] nur κ. Ja, wenn man die abweichenden Lesarten von λ und κ im ganzen betrachtet, so entdeckt man in κ weit mehr willkürliche Abweichungen und Fehler, als in λ. Dagegen weist die, vor allem durch Par. 615 vertretene Gruppe λ zwar eine beträchtliche Zahl von Auslassungen, welche Flüchtigkeit des Abschreibers veranlasst hat, auf, steht aber andererseits dem Text der ersten, ältesten Gruppe π an etwa 34 wichtigeren Stellen näher, als κ. Wir müssen demnach eine engere Verwandtschaft zwischen der I. und II. gegenüber der III. Gruppe feststellen. Dieselbe könnte sogar in einer Abhängigkeit des λ von π bestehen. Indessen weist doch auch Ven. 47 — die Lesarten des Codex Patmius sind mir nicht bekannt — an nicht wenig Stellen Fehler und besonders Lücken der II. (und III.) Gruppe gegenüber auf, so dass eine Ableitung von λ (und κ) aus π unstatthaft erscheint. Vielmehr müssen wir annehmen, dass π und λ (mit κ) in letzter Linie auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgehen, wahrscheinlich auf die, oben dem VII. saec. zugewiesene und mit Φ bezeichnete Vorlage von π.

Ist nun weiter die Gruppe κ als abhängig oder unabhängig von λ zu denken? Wir haben oben einige Proben der abweichenden Lesarten gegeben, deren Zahl im ganzen nicht gering ist. Indessen stimmen λ und κ öfters gegen π zusammen, und die Verschiedenheiten an sich würden die Abhängigkeit der Gruppe κ von λ nicht ausschliessen. Die Entscheidung giebt uns das Verhältnis der I. zu der III. Gruppe.

Wenn $\varkappa$ niemals mit π gegenüber λ zusammenginge, so wäre $\varkappa$ als unselbständig und abhängig von λ zu betrachten. Aber $\varkappa$ hat mit π die ursprüngliche Lesart an einer Anzahl von Stellen bewahrt, wo der Text von λ verderbt erscheint. So bleibt nur die Folgerung, dass λ und $\varkappa$ aus derselben Quelle geflossen sind. Von diesem gemeinsamen Ausgangspunkt hat sich der Text der älteren Gruppe λ nicht so erheblich entfernt, wie der Text der jüngeren Gruppe $\varkappa$, welcher nicht nur der Zeit, sondern auch der Güte nach eine Stufe tiefer steht, als jener. Um aber die durchgehende Verschiedenheit des Textes von λ und $\varkappa$ zu erklären, genügt die Vermutung, der Text von $\varkappa$ sei durch Flüchtigkeit entstellt worden, m. E. nicht; vielmehr ist anzunehmen, dass sich zwischen $\varkappa$ und dem gemeinsamen Archetypus mindestens noch ein Mittelglied (μ) befunden hat, welches der Zeit nach (saec. XI.) dem Archetypus der Gruppe λ entsprechen würde.

Endlich müssen wir uns fragen, ob der gemeinsame Archetypus von λ und $\varkappa$ identisch ist mit dem Archetypus von π (Φ), oder ob die gemeinsame Quelle von λ und $\varkappa$ ihrerseits wieder aus Φ geflossen ist. Ich möchte die letztere Annahme deshalb für wahrscheinlicher halten, weil die Zahl der Stellen, wo der ursprünglichere Text von π dem abgeleiteten und fehlerhafteren gemeinsamen Text von λ und $\varkappa$ gegenübersteht, weit grösser ist, als die Zahl derjenigen Stellen, wo π entweder mit λ gegen $\varkappa$ oder mit $\varkappa$ gegen λ zusammenstimmt. Ich setze deshalb einen gemeinsamen Archetypus von λ und $\varkappa = \varphi$ an, welcher, ungefähr gleichzeitig mit π, zugleich mit diesem Codex auf Φ zurückgeht.

Da aber Φ wahrscheinlich dem VII. saec. angehört, so dürften der Mittelglieder zwischen Φ und E, d. h. dem Origenesexemplar der Excerptoren, nur sehr wenige sein. Eins mindestens würden wir in dem Fall anzunehmen haben, wenn die uns jetzt vorliegende Philokalia-Recension (mit dem Prolog, dem Brieffragment und dem Index) als nicht identisch mit der Originalausgabe der Philokalia anzusehen ist. Nun haben Gregorios und Basilios sich ihrer Arbeit gewiss nicht nur in der Absicht unterzogen, dass Gregorios das gemeinsame Werk dem Bischof Theodor von Tyana als Geschenk übersenden sollte, vielmehr haben sie selbst eine Ausgabe veranstaltet und Gregorios hat dem Theodor von Tyana ein Prachtexemplar (wohl in Gestalt einer Papyrusrolle) nebst Widmungsbrief übermittelt. Der Index ist vermutlich ein

ursprünglicher Bestandteil der Originalausgabe gewesen, wenn auch die Möglichkeit, dass derselbe von dem Redaktor aus den einzelnen Capitelüberschriften zusammengesetzt worden ist, unzweifelhaft zugestanden werden muss [1]); dagegen trägt der Prolog (bez. die Überschrift mit kurzer Inhaltsangabe) das Gepräge späterer Abfassung an der Stirn und hängt zudem aufs innigste mit dem Brieffragment zusammen. Aus welchem Grunde ist dies hinzugefügt worden? Offenbar, um durch ein unantastbares Zeugnis die Urheberschaft des Gregorios und Basilios zu erhärten. Dies konnte aber nur dann nötig erscheinen, wenn Zweifel an der Abfassung eines, Origenistische Ketzereien enthaltenden Buches durch die beiden rechtgläubigen Kirchenlehrer laut geworden waren, oder bei den veränderten Verhältnissen laut werden konnten. Somit werden wir, um die Form der überlieferten Philokalia-Recension mit einiger Wahrscheinlickeit erklären zu können, in die Zeit der heftigsten Verfolgungen der Anhänger und der Schriften des Origenes, in die Regierungszeit des Kaisers Justinian geführt. Damals ist wahrscheinlich die jetzt vorliegende Recension (R) der Philokalia, welcher sämtliche Handschriften angehören, entstanden; und wie R auf die Originalausgabe bez. die Eusebianische Origenesrecension zurückgeht, so ist Φ durch Vermittelung von R aus dieser geflossen.

Um also bis zu dem Text von R—E vordringen zu können, müssen wir Φ aus π und φ wiederherzustellen versuchen. Φ würde demnach den Consensus sämtlicher vorhandenen Philokalienhandschriften darstellen und uns denjenigen Philokalientext liefern, dessen wir zu der nun folgenden Prüfung der direkten Überlieferung von Origenes c. Cels. bedürfen.

1) Die Einteilung des Index in zwei Bücher (I. B. = Cap. I—XX, II. B. = Cap. XXI—XXVII), welche sich im Par. 615 (s. o. Seite 90 Mitte) und im Ven. 122 vorfindet und vielleicht auch für die Vorlage der beiden Codd. Thuanei (s. o. S. 110 f.) vorausgesetzt werden darf, ist, weil sie der I. und III. Gruppe fehlt, nicht ursprünglich, sondern rührt wohl von dem Schreiber des Archetypus der II. Gruppe her.

Drittes Capitel.

Die direkte und indirekte handschriftliche Überlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus.

Bevor wir zu dem letzten Teil unserer Untersuchung übergehen, müssen wir das Verfahren der beiden Excerptoren bei Zusammenstellung der Philokalia ins Auge fassen. Denn der Wert der Philokalien-Überlieferung für Prüfung und Verbesserung des Textes der Bücher gegen Celsus hängt natürlich davon ab, wie Gregorios und Basilios ihre Aufgabe verstanden haben: ob sie es vorzogen, die Worte ihres grossen Lehrers unverändert und ohne eigene Zuthaten aufzunehmen, oder ob sie eigenen Ansichten auf Kosten des Originaltextes kleineren oder grösseren Spielraum liessen. Ein nach der Methode des Rufinus umgestalteter und mit Interpolationen durchsetzter Text würde eher Verwirrung stiften, als Nutzen bringen. Glücklicherweise ist bei der Philokalia kein Grund zu der Annahme vorhanden, dass der Originaltext starke Umänderungen erfahren habe, im Gegenteil erkennen wir an einzelnen Stellen deutlich die Pietät und Sorgfalt — um nicht zu sagen Bequemlichkeit — mit der die Excerptoren verfahren sind. Offenbar haben sie in einem Exemplar der Eusebianischen oder der Originalausgabe des Origenes die auszuwählenden Stücke bezeichnet und auf Pergamentstreifen abgeschrieben; darauf haben sie die Excerpte nach gewissen Gesichtspunkten geordnet, die Capitelüberschriften und einige Verbindungsglieder verfasst und das Ganze abschreiben und vervielfältigen lassen. Wie getreulich bei diesem Verfahren selbst Unnötiges und Störendes mit aufgenommen worden ist, zeigt z. B. sehr deutlich der Anfang des Cap. XV der Philokalia, welcher mit dem Anfang des VI. Buches c. Cels. völlig übereinstimmt, also auch die Eingangsworte: ‚Ἕκτον

τοῦτον ἐνιστάμενοι λόγον‘ κ.τ.λ. enthält, und der Schluss des Cap. XX ‚ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ τετάρτου τόμου αὐτάρκη περιγραφὴν εἰληφότος‘ κ. τ. λ., Worte, welche nur am Schluss des IV. Buches gegen Celsus Sinn hatten, hier aber vollständig zwecklos und störend sind. Diesem Bestreben, die Worte des Originaltextes möglichst unverändert aufzunehmen, entspricht die grosse Sparsamkeit in der Hinzufügung der notwendigen Bindeglieder. So wird meistens das folgende Excerpt an das vorhergehende nur durch: φησὶ δὲ καὶ ὅτι oder: ἔτι δὲ καὶ τοῦτο φησὶν angeschlossen und nur der Deutlichkeit wegen das Subjekt z. B. durch: ὁ κέλσος δηλονότι genauer bezeichnet. Selten begegnet uns ein zur Verstärkung des Gedankens dienendes eingeschobenes σαφῶς (Buch II, Cap. 20 = Lom. I, p. 171, Z. 16) oder ἀληθῶς (Buch II, Cap. 20 = Lom. I, p. 173, Z. 22). Dagegen sind Auslassungen von kleineren Stücken des Originaltextes in dem Verlauf eines grösseren herübergenommenen Abschnittes fast immer mit: καὶ τὰ ἑξῆς angedeutet. Selten fehlt eine solche Notiz; so sind Buch I, Cap. 12 (Lom. I, p. 33, Z. 10—14) die Worte: ἀλλ' ὡς ἐξ ἴσου — ἐῤῥύηκε ausgelassen, aber im Text des Origenes selbst folgt hier sofort: καὶ τὰ ἑξῆς, und jene Worte sind wohl deshalb übergangen worden, weil der unmittelbare Anschluss an: ‚πάντα γὰρ οἶδα‘ mit: λεκτέον δὲ πρὸς τὸ ‚πάντα γὰρ οἶδα‘ bequemer und besser erschien. Ferner fehlen Buch I, Cap. 20 (Lom. I, p. 45, Z. 1—5 f.) die Worte: πλὴν καὶ ἄκων — ἀπομνημονεύουσιν. Diese unrichtige und ziemlich sophistische Widerlegung des Celsus haben die Excerptoren wohl als störend übergangen. Schwieriger ist es, den Grund der Auslassung Buch I, Cap. 42 (Lom. I, p. 80, Z. 19 bis p. 81, Z. 1) οὕτω δὲ καὶ — ἢ περὶ ἄλλων μυρίων zu finden. Vielleicht liegt er in der Abschwächung der Beweisführung durch die Worte ‚κἂν μηδὲν τοιοῦτον ἐπιπεπλεγμένον ᾖ τῷ λόγῳ‘; vielleicht ist aber die Stelle aus Flüchtigkeit übersehen worden. Buch III, Cap. 52 (Lom. I, p. 324, Z. 6—9) sind die Worte: ὅρα δὴ μετὰ ταῦτα — παραβέβληται wohl als einfache Zusammenfassung des Vorhergehenden nicht mit aufgenommen. Eine ähnliche Verkürzung dürfte auch Buch I, Cap. 2 (= Lom. I, p. 21, Z. 17) vorliegen, wo für ταύτην δὲ τὴν θειοτέραν wohl schon von den Excerptoren der einfachere Anschluss an das Vorhergehende: ἀπόδειξις τοῦ λόγου, θειοτέρα — durch ἣν gewählt worden ist. Endlich fehlen Buch V, Cap. 35 (Lom. II, p. 230,

Z. 1—5) die Worte: *καὶ οὔ πω — ἀφιλόσοφα πράττων*, vielleicht weil die Excerptoren an dem Inhalt Anstoss nahmen, oder sich schon durch ‚*οὔ πω λέγω*‘ berechtigt glaubten, diese Worte zu übergehen. Sonst ist mir keine Stelle in den aus Origenes gegen Celsus entnommenen Abschnitten bekannt, wo die Excerptoren stillschweigend etwas übergangen hätten.

Andererseits scheinen Gregorios und Basilios auch sehr selten eigene Zuthaten in den Text eingefügt zu haben. Nur an zwei Stellen kann man mit grösserer Wahrscheinlichkeit muthmassen, dass die betr. Stücke Zuthaten der Excerptoren, als dass sie später entstandene Glosseme sind. 1) Buch III, Cap. 49 (Lom. I, p. 320, Z. 12 = Philoc. Cap. XVIII = Lom. vol. 25, p. 124, Z. 9—13) stehen hinter *φήσουσι* in der Philokalia (*Φ*) noch folgende Worte: *καὶ κατὰ τὸν ἡμέτερον δὲ λόγον οὐκ ἔστι σοφία πονηρίας ἐπιστήμη· πονηρίας δέ, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἐπιστήμη ἐστὶν ἐν τοῖς ψευδοδοξοῦσι, καὶ ὑπὸ σοφισμάτων ἠπατημένοις. Διὰ τοῦτο ἀμαθίαν εἴποιμι μᾶλλον, ἢ σοφίαν, ἐν τοῖς τοιούτοις.* Die Vermutung, dass an dieser Stelle eine Lücke im Text des Orig. c. Cels. vorliege, ist deshalb unstatthaft, weil eine Auseinandersetzung über den Begriff ‚*σοφία*‘ hier vollständig überflüssig wäre und den Gedankenzusammenhang störend unterbrechen würde. Vielmehr sind diese Worte entweder als Scholion, oder mit grösserer Wahrscheinlichkeit als Zusatz der Excerptoren aufzufassen, denen es nicht genügte, dass die ‚*ἐσφαλμένα δόγματα ἔχοντες*‘ selbst nicht von den griechischen Weisen unter die Gelehrten gerechnet würden. 2) Buch VI, Cap. 77 (Lom. II, p. 431, Z. 5) folgt hinter *βροντῆς* [*εἶναι* fehlt] in der Philokalia (Cap. XV, Lom. vol. 25, p. 89—91) ein längerer Abschnitt, Anfang: *καὶ τὰ ἱμάτια δὲ αὐτοῦ κάτω ἄλλα ἐστὶν* — Ende: *τῶν δικαίων αὐτοῦ*, welcher von Lom. hinter Buch VIII als Excursus X (Lom. III, p. 357—359) abgedruckt ist. Der Inhalt besteht in einer längeren Ausführung über den verklärten Leib Christi im Gegensatz zu dem irdischen, welche in der Polemik gegen Celsus unmöglich gestanden haben kann. Auch hier bleibt die Frage unentschieden, ob ein altes Scholion oder eine Zuthat der Excerptoren vorliegt; letzteres ist aber wahrscheinlicher. Dagegen sind wohl folgende Zuthaten mit ziemlicher Sicherheit als Glosseme zu bezeichnen:

1) die Worte *τῷ τῶν ἀνῶν* hinter *ἐν κακίστῳ βίῳ* (Buch I,

Cap. 9 = Lom. I, p. 29, Z. 13); 2) πέτρου hinter ἀρνησαμένου (Buch II, Cap. 20 = Lom. I, p. 174, Z. 1); 3) die Inhaltsangabe τῷ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ zu ἐν μδ' ψαλμῷ (Buch VI, Cap. 75 = Lom. II, p. 427, Z. 3 f.).

Abgesehen von solchen leicht erkennbaren Zusätzen und den oben erwähnten Auslassungen stimmte also der Text der Excerpte genau mit dem Originaltext des Origenes überein. Im Lauf der Jahrhunderte musste aber unter den Händen der Abschreiber aus dem ursprünglich gleichen Paralleltext der Philokalia ein mehr oder weniger von jenem verschiedener Text werden, und die Zahl der Abweichungen musste wachsen, je mehr sich auch der Text der BB. gegen Celsus im Lauf der Zeit von der ursprünglichen Gestalt entfernte. Es lag nahe, die beiden Texte — wie es in den Ausgaben von Delarue, Spencer und Lommatzsch geschehen ist — miteinander zu vergleichen und den einen aus dem andern zu verbessern, um so mehr, als die Philokalia wenigstens später (vgl. Codex Reg. 945 und Codex Basil. A III, 9) zugleich mit Orig. c. Cels. abgeschrieben wurde. Liegt nun eine solche Textmischung schon in unserer handschriftlichen Überlieferung vor? Glücklicherweise nicht, wenigstens nicht im Vat. 386 und Par. 616. Auch der Philokalientext der Gruppen λ und κ ist von dieser Mischung verschont geblieben; nur Ven. 47 trägt m. E. deutliche Spuren einer durchgehenden Verbesserung nach einer Handschrift c. Cels. durch II. Hand (wohl saec. XII.—XIII.) an sich. Dass dieselbe nicht nach einer andern Philokalienhandschrift, sondern nach einer die Bücher gegen Celsus enthaltenden den Codex durchcorrigiert hat, scheint mir, ausser sonstigen sehr zahlreichen Übereinstimmungen mit dem Text von A (contra Celsum), vor allem die von II. Hand im Ven. 47 über ἐλέγχειν geschriebene Variante ἐπιστομίζειν (Buch III, Cap. 48 = Lom. I, p. 319, Z. 4) zu beweisen. Denn die Lesart ἐπιστομίζειν — sicher die ursprüngliche — findet sich nur in A (contra Celsum), aber in keiner Philokalienhandschrift von I. Hand[1]). Wenn auch die II. Hand ihre Lesarten öfters auf Rasur geschrieben hat, so lässt sich fast immer das, was die I. Hand geschrieben hatte, mit Sicherheit feststellen.

1) Eine Anzahl ähnlicher Varianten der II. Hand wird unten bei der Besprechung einzelner Stellen angeführt werden.

Wichtig ist nun die Übereinstimmung der Varianten dieser II. alten Hand mit den Lesarten von A; man könnte sogar vermuten, dass A selbst der II. Hand vorgelegen habe; wenn aber auch nicht A, so doch jedenfalls eine mit A sehr nahe verwandte Handschrift.

—

Da ausser Ven. 47 alle übrigen Philokalienhandschriften, und auch φ und π, von Verbesserungen nach Handschriften des Orig. c. Cels. verschont geblieben sind, so ist es erklärlich, dass die Überlieferung der Philokalia von derjenigen der Bücher gegen Celsus an vielen Stellen und mitunter recht erheblich abweicht. Die Abweichungen werden seltener und unbedeutender, je weiter wir in der Überlieferung hinaufgehen. So zeigt Ven. 47 in seinen Lesarten I. Hand viel engere Verwandtschaft mit A als φ [1], ein Beweis, dass wir in π eine bessere und reinere Textgestalt vor uns haben, als in φ (bez. λ. ϰ), aber auch dafür, dass Φ und A auf eine gemeinsame Quelle, d. h. auf die Recension des Eusebios zurückgehen. Gewisse Eigentümlichkeiten des Textes, welche sich durch eine Vergleichung als gemeinsamer Besitz von Φ und A ergeben, sind u. a. folgende: Buch IV, Cap. 95 (= Lom. II. p. 153, Z. 14) *τῶν περὶ* (für *περὶ τῶν*) in A und Ven. 47, also wohl auch in π und Φ. Ähnlich ist: Buch VI, Cap. 5 (= Lom. II, p. 308, Z. 18) *τῆς ἀπὸ* (für *ἀπὸ τῆς*) in Φ und Vat. 386. Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 94, Z. 1) *καταφρονησάντων* (für das richtige *καταφρονήσασιν*, welches der Archetypus der Gruppe λ hergestellt hat) in π, ϰ und A. Und: Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 94, Z. 5 f.) *αἰνισσόμενοι* [2]) (für das richtige *αἰνισσομένη*, was im Ven. 47 aus jenem verbessert ist) lesen A, Ven. 47 I. m. (also wohl π) und die Gruppe λ (also wohl auch φ und Φ).

Die Abweichungen [3]) selbst lassen sich in drei Gruppen zerlegen, denn sie können sich beziehen 1) auf die Wortstellung,

1) z. B. lesen A und Ven. 47 das ursprüngliche *αἰνιγμῶν* für *αἰνιγμάτων* Buch I, Cap. 20 (Lom. I, p. 46, Z. 6).

2) Der Fehler ist aus einer falschen Auflösung der abgekürzten Schreibung hervorgegangen. Zahlreiche Fehler des Philokalientextes lassen sich auf dieselbe Ursache zurückführen.

3) Als Grundlage für die folgenden Untersuchungen habe ich meine Collationen, nicht aber den Text von Delarue oder Lommatzsch, herangezogen.

2) auf Lücken und Auslassungen und 3) auf einzelne Phrasen, Wörter oder Varianten.

Dass besonders die Wortstellung starken Umänderungen im Lauf der Jahrhunderte unterliegen musste, ist natürlich. Auch der gewissenhafteste Abschreiber konnte gelegentlich zwei Worte seiner Vorlage umstellen, ohne eine Correctur für nötig zu halten, falls beide Wortstellungen gleich geläufig waren. Und selbst wenn er durch darübergesetzte Buchstaben die Textfolge seiner Vorlage wiederhergestellt hatte, konnten nicht die Zahlzeichen von den Späteren sehr leicht übersehen werden? Für unsere beiden Texte können wir Verschiedenheit der Wortstellungen an etwa *65* Stellen nachweisen. Wenn nun auch der Text der Philokalia, da er mit besonderer Vorliebe abgeschrieben wurde, hinsichtlich der Wortstellung naturgemäss dem Originaltext unähnlicher werden musste, als der Text der Bücher gegen Celsus, so dürfen wir diesem doch wenigstens den dritten Teil der 65 Abweichungen, also etwa 22 als Fehler zuweisen. Wenn wir bedenken, dass die beiden Abschriften von Vat. 386, Ven. 44 und Ven. 45 in dem ersten Buche gegen Celsus an 13 Stellen hinsichtlich der Wortfolge auseinandergehen [1]), so erscheint jene Zahl für den siebenten Teil der Bücher gegen Celsus nicht zu gross. Nehmen wir nun für die übrigen 6 Teile der Schrift gegen Celsus dasselbe Verhältnis bezüglich fehlerhafter Wortstellung an, so würde sich als Gesamtzahl etwa *154* ergeben: ein Resultat, welches im Vergleich mit jener für Ven. 44 und Ven. 45 zu erschliessenden Zahl *104* als recht günstig erscheint. Die Entscheidung, welche Wortstellung in jedem einzelnen Fall, falls beide möglich sind, vorzuziehen sei, muss uns der Sprachgebrauch des Origenes an die Hand geben; trotzdem wird noch eine Anzahl zweifelhafter Stellen übrig bleiben.

Indessen sind solche Versehen von geringerer Bedeutung und können ohne Schaden ertragen werden. Weit bedenklicher würde es sein, wenn wir ein zahlreiches Vorkommen von Lücken im Text der Bücher gegen Celsus gegenüber dem Philokalientext feststellen müssten; denn dies würde entweder lückenhafte Originalexemplare, oder grosse Flüchtigkeit der Abschreiber und fehlende Collation, oder auch absichtliche Verkürzung des Textes [2])

---

1) Vgl. oben Cap. I, Seite 27.

2) wie im Vat. 386 bei den Pantherastellen; s. oben Seite 31 f.

zur Voraussetzung haben. Indessen ist die Zahl der mit Hilfe des Philokalientextes nachzuweisenden erheblicheren Auslassungen im Text der Schrift gegen Celsus verhältnismässig gering, wie folgende Zusammenstellung beweist.

1) Buch IV, Cap. 78 (= Lom. II, p. 119, Z. 14—16) fehlen in A die Worte: *ἑξῆς δὲ τούτοις — δεδημιούργηται*. Dass dieselben in der Philokalia, etwa wegen des Überblicks über das Folgende, hinzugesetzt seien, haben wir keinen Grund anzunehmen. Vielmehr scheint hier in dem Archetypus von A, oder noch früher, eine ganze Zeile der Vorlage übersehen worden zu sein.

2) Buch IV, Cap. 87 (= Lom. II, p. 137, Z. 3 ff.) liest A: *τέσσαρα δ' ἔστιν ἐλάχιστα ἐπὶ τῆς γῆς, ταῦτα δέ ἐστι σοφώτερα τῶν σοφῶν· οἱ μύρμηκες, οἷς μὴ ἔστιν ἰσχύς· καὶ οἱ χοιρογρύλλιοι, ἔθνος οὐκ ἰσχυρόν, οἳ ἐποιμάζοντο ἐν πέτραις τοὺς ἑαυτῶν οἴκους* [dann noch *ἀκρὶς* und *ἀσκαλαβώτης* erwähnt]. Die Philokalia dagegen bietet — wie der Text der Prov. XXX, 25 — hinter *ἰσχὺς* noch: *οἱ ἑτοιμάζονται* [*οἱ ἑτοιμάζοντες* Ven. 47] *ἐν θέρει τὴν τροφήν*. Diese Worte sind nicht erst später in den Philokalientext der Vollständigkeit wegen eingefügt worden, sondern haben offenbar schon im Original des Origenes gestanden; denn sie sind, ebenso wie der Relativsatz: *οἳ ἑτοιμάζοντο* [*ἐποιήσαντο Φ*] *ἐν πέτραις κ.τ.λ.*, nötig, um die vorausgeschickte Behauptung zu beweisen.

3) Buch IV, Cap. 90 (= Lom. II, p. 144, Z. 1—3) liest A: *διὸ οὐδὲ παρασυνεβλήθη* [*παρεσυνεβλήθη* Ven. 47 I. m.] *τοῖς ὄρνισι καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις, οἷς νομίζει εἶναι μαντικοῖς*. Die Philokalia hat für *ὄρνισι*[1]) — wohl richtiger, weil der hier benutzten Psalmstelle entsprechend — *κτήνεσι* und bietet hinter *ἄλλοις* noch *ἀλόγοις*. Die Annahme, dass dieses Wort in dem Philokalientext (etwa aus dem folgenden *ἀλόγοις ζώοις*) hier fälschlich eingeschoben oder aus Dittographie von *ἄλλοις* entstanden sei, ist unwahrscheinlicher, als der Ausfall des *ἀλόγοις* in Orig. c. Cels. hinter dem ähnlichen *ἄλλοις*, besonders wenn *ἀλόγοις* abgekürzt (*ἀλʹ*) geschrieben war. Dazu ist *ἀλόγοις* hier vollständig am Platze; denn da Origenes bestrebt ist, die Thorheit

---

1) Dies ist vielleicht als Glossem zu *καὶ τοῖς — μαντικοῖς* an Stelle von *κτήνεσι* in den Text gedrungen.

des Celsus recht deutlich darzulegen, so musste er hier schon betonen, dass sich Celsus, seiner menschlichen Würde uneingedenk, nicht einmal mit den ‚unvernünftigen' Tieren habe vergleichen wollen. Auch entspricht das *ἀλόγοις* dem *ἀνοήτοις* der Psalmstelle, welche Origenes hier im Auge hat. Wenn *ἀλόγοις* fehlte, so könnten ja unter den *ἄλλα ζῶα* (= alia animalia) auch Menschen verstanden werden, wenn schon dann der Relativsatz nicht recht passen würde.

4) Buch IV, Cap. 98 (= Lom. II, p. 160, Z. 5—8) ‚*εἰ γὰρ σπανίως, ἀλλ' οὖν γε ἱστόρηται, ὅτι μετὰ τὴν δοκοῦσαν ἡμερότητα ἐξηγριώθησαν ἐλέφαντες κατὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τοῦτο κατεδικάσθησαν ἀναιρεθῆναι, ὡς οὐκέτι χρήσιμοι*'. So A. Die Philokalia lässt *γε* aus, fügt aber vor *σπανίως* noch *καὶ* und hinter *ἀνθρώπων* die Worte: *καὶ φόνους ἐποίησαν* ein. Beides mit Recht; denn *ἀναιρεθῆναι* würde durch das *ἐξαγριωθῆναι* allein nicht genügend begründet sein; hatten die Elephanten aber Menschen getötet, so mussten sie es mit dem Leben büssen.

5) Buch V, Cap. 27 (= Lom. II, p. 210, Z. 12 — p. 211, Z. 2) ‚*καὶ εἰ ὀρθῶς ἔχουσι, φέρ' εἰπεῖν, οἱ Σκυθῶν περὶ ἀναιρέσεως πατέρων νόμοι ἢ οἱ Περσῶν, μὴ κωλύοντες γαμεῖσθαι τοῖς παισὶ τὰς μητέρας, μηδὲ ὑπὸ τῶν πατέρων τὰς ἑαυτῶν θυγατέρας*' liest A. Die Philokalia weist vor *παισὶ* noch *οἰκείοις* auf. Wenn dieses Beiwort auch nicht unbedingt nötig erscheint, so dürfte es doch von Origenes deshalb hinzugefügt sein, damit das Frevelhafte solcher Ehe desto deutlicher hervorträte. Auch entspricht es dann sehr gut dem folgenden *ἑαυτῶν*, welches ja auch nur zur Verstärkung von *τὰς θυγατέρας* hinzugesetzt ist.

6) Buch VI, Cap. 77 (= Lom. II, p. 430, Z. 15 ff.) fehlt das in der Philokalia erhaltene *ἐκ τοῦ* zwischen: *τοῖς μέντοι* und: *ἀκολουθεῖν αὐτῷ δύναμιν ἀνειληφόσι πρὸς τὸ ἕπεσθαι καὶ ἀναβαίνοντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος, θειοτέραν μορφὴν ἔχει*. Da *δύναμιν ἀνειληφόσι* offenbar zum Folgenden gehört, so würde *ἀκολουθεῖν* ohne *ἐκ τοῦ* des syntaktischen Zusammenhangs entbehren. Die drei ersten Silben des folgenden Wortes *ἀκολουθεῖν* haben wohl verursacht, dass der Schreiber das ähnliche *ἐκ τοῦ* übersah.

7) Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 94, Z. 13 — p. 95, Z. 4) ‚*πῶς οὐ βέλτιον συνεσκευασμένος εἴη ἂν λόγος ὁ πλήθη ἀνεξικάκων καὶ πράων κατασκευάζων, ἢ προκοπτόντων γε ἐπὶ ταύτας*

τὰς ἀρετὰς παρὰ τὸν πάνυ ὀλίγους καὶ εὐαριθμήτους, ἵνα δοθῇ, ἀνεξικάκους καὶ πράους ποιοῦντα'. So der Text von A. Die Philokalia hat vor δοθῇ noch καὶ τοῦτο, offenbar richtig. Denn Origenes meint: wenn man auch das einräumen wollte, dass die Worte des Plato und anderer griechischer Philosophen einige wenige zu ἀνεξίκακοι und πρᾶοι machten, so müsse doch die Redeweise der Apostel besser sein, da sie derartige Erfolge in viel weiteren Kreisen und in viel grösserer Zahl aufzuweisen habe.

8) Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 96, Z. 7—12) liest A: καὶ τῷ τυχόντι γὰρ δῆλον ταύτας ἀναγινώσκοντι, ὅτι πολὺν τοῦ αὐτόθεν ἐμφαινομένου βαθύτερον [πολλὰ βαθύτερον τοῦ αὐτόθεν ἐμφ. Philokalia] ἔχειν δύναται νοῦν τοῖς ἀνατιθεῖσιν αὐτοὺς [ἑαυτοὺς Ven. 47] τῇ ἐξετάσει τοῦ λόγου φανερούμενον κατὰ τὴν ἀνάλογον [ἀναλογίαν Ph.] τῆς εἰς τὸν λόγον σχολῆς καὶ εἰς τὴν ἄσκησιν αὐτοῦ προθυμίας. Wenn wir mit Lommatzsch vor φανερούμενον ein Komma setzen, also das Wort zum Folgenden ziehen, so bleiben die Worte: τοῖς ἀνατιθεῖσιν αὐτοὺς τῇ ἐξετάσει τοῦ λόγου unverständlich, oder erscheinen wenigstens als überflüssige Wiederholung der Worte: καὶ τῷ τυχόντι — ἀναγινώσκοντι. Offenbar schloss Origenes an den Gedanken: ‚wer die Schrift liest, findet darin tieferen Sinn, als äusserlich scheint', den andern an: ‚dieser tiefere Sinn wird aber nur offenbar denen, welche sich dem Studium der Schrift mit Eifer widmen'. Demnach gehört als notwendige Ergänzung zu den Worten: τοῖς — τοῦ λόγου das sich an νοῦν anschliessende φανερούμενον. Da dieser Begriff aber auch für die Worte: κατὰ — προθυμίας nicht entbehrt werden kann, so müssen wir die Lesart der Philokalia: φανερούμενον, καὶ φανερούμενον κατὰ τὴν ἀ. κ.τ.λ. für richtig halten. Dass aber das eine φανερούμενον als scheinbare Dittographie sehr leicht ausgelassen werden konnte, liegt auf der Hand.

9) Buch I, Cap. 24 (= Lom. I, p. 50, Z. 2) weist der Philokalientext zwei Worte mehr auf als A, nämlich: ἐν τοῖς zwischen καὶ und ἑξῆς δέ φησι. Es ist fraglich, ob hier eine Auslassung von A, oder nicht vielmehr eine Zuthat der Philokalia vorliegt. Denselben Zweifel muss man

10) Buch VI, Cap. 4 (= Lom. II, p. 306, Z. 16) in Betreff des Zusatzes der Philokalia: φέρ' εἰπεῖν vor τῷ ἀβραὰμ hegen.

Zieht man auch diese beiden letzten Stellen mit in Betracht, so erscheint doch die Gesamtzahl: 10 nicht gross, um so weniger,

ist nur No. 1, 2, 4, 5, 6, also die Hälfte, schwerer ins Gewicht fallen.

Ausserdem findet sich im Text von A, verglichen mit demjenigen der Philokalia, noch an 7 Stellen scheinbar eine Auslassung; jedoch ist hier der jedesmalige Überschuss nicht als Eigentum des Origenes, sondern entweder als Zuthat der Excerptoren anzusehen, oder als altes, in den Philokalientext eingedrungenes Glossem. Die Stellen sind bereits oben Seite 132 und 133 f. besprochen.

Abgesehen von diesen Stellen können wir im ganzen noch etwa 69[1] aufzählen, wo der Text der Philokalia ein Wort mehr aufweist, was für den Zusammenhang teils passend und notwendig, teils nicht unbedingt erforderlich und mitunter sogar überflüssig erscheint. So findet sich oft ein καί oder der Artikel hinzugesetzt, oder eine Conjunction oder Negation oder Praeposition wiederholt u. dgl. m. An etwa 31 Stellen ist es wahrscheinlicher, dass solche kleine Wörtchen von den Verfassern der Philokalia oder von den Abschreibern hinzugesetzt, an etwa 33 anderen Stellen dagegen, dass sie von der Überlieferung der Bücher gegen Celsus ausgelassen worden sind; an 5 Stellen endlich (Buch I, Cap. 12 = Lom. I, p. 50, Z. 5: ἐν om. A, Buch I, Cap. 12 = Lom. I, p. 50, Z. 8: *θέτιδος* om. A, Buch I, Cap. 66 = Lom. I, p. 124, Z. 1: *ἦν* om. A, Buch III, Cap. 13 = Lom. I, p. 267, Z. 5 f.: *ἐν ὑμῖν* (Bibelstelle) om. A, Buch III, Cap. 40 = Lom. I, p. 303, Z. 15: *περὶ* (vor *θεῶν*) om. A) scheinen die in A fehlenden Wörter mit ziemlicher Sicherheit als Zuthaten der Philokalia bezeichnet werden zu können. Wie wir uns in einzelnen zweifelhaften Fällen zu entscheiden haben, muss wiederum der Sprachgebrauch des Origenes lehren.

Es sind also im ganzen etwa 79 Stellen, wo der Text der Philokalia reichhaltiger ist; dieser Zahl steht aber eine fast ebenso grosse, nämlich 71 gegenüber von solchen Stellen, wo der Text von A mehr bietet, als der Philokalientext. Ja, unter dieser Zahl befinden sich sogar weit mehr grössere oder bedeutendere Auslassungen als dort, nämlich 18.

1) Buch I, Cap. 25 (= Lom. I, p. 53, Z. 1) fehlen in der

1) Die Gesamtzahlen sind nicht ganz sicher, solange meine Collation des Vat. 386 noch teilweise unvollständig ist.

Philokalia die Worte: ἢ τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ. Dieselben sind von den Excerptoren gewiss mit aufgenommen worden, da der Zusammenhang sie fordert. Die Ursache der Auslassung durch einen Abschreiber ist offenbar in der Ähnlichkeit der vorhergehenden Worte: τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ zu suchen. Ebenso lassen sich noch sechs andere Auslassungen erklären, nämlich:

2) Buch I, Cap. 25 (= Lom. I, p. 53, Z. 10 f.), wo einen Abschreiber das gleiche Wort ἀδελφὸς zur Auslassung von καὶ Ἑρμοῦ ὁμοπάτριος ἀδελφὸς verleitet hat. Ferner:

3) Buch II, Cap. 20 (= Lom. I, p. 173, Z. 9) fehlt καὶ ἀδύνατον in der Philokalia; wahrscheinlich ist es wegen der gleichen Endung von ἀμήχανον übersehen worden.

4) Buch IV, Cap. 76 (= Lom. II, p. 117, Z. 8 f.) fehlen die Worte: ἀμπελουργικήν, τοῦτο δὲ wegen des vorausgehenden τοῦτο δέ. Dasselbe gilt:

5) Buch IV, Cap. 84 (= Lom. II, p. 131, Z. 14) von ζώων, welches hinter ἀλόγων sehr leicht ausfallen konnte.

6) Buch IV, Cap. 89 (= Lom. II, p. 142, Z. 8) treffen wir genau denselben Fehler bei ζῶα (hinter τὰ ἄλογα). Endlich:

7) Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 95, Z. 12 f.) fehlen wegen des vorausgehenden ἑλλήνων die Worte: ἀλλὰ καὶ τῶν λοιπῶν Ἑλλήνων. Bei den übrigen Auslassungen der Philokalia ist die Entstehungsursache des Fehlers eine andere.

8) Buch I, Cap. 11 (= Lom. I, p. 33, Z. 5) fehlt πάντων (in Ven. 47 von II. Hand nachgetragen), welches hier völlig unentbehrlich ist. Vielleicht ist der Schreiber von πάντων zu κινδύνων der gleichen Endung -ων wegen abgeirrt.

9) Buch I, Cap. 25 (= Lom. I, p. 54, Z. 17 f.) vermissen wir in Φ die Worte: διὰ τῶν τοιούτων, welche der Gedanke verlangt, ohne dass die Ursache der Auslassung so klar wäre, wie bei No. 1—7.

10) Buch III, Cap. 39 (= Lom. I, p. 303, Z. 8) fehlt πολὺ im Text der Philokalia (die II. Hand im Ven. 47 hat es nachgetragen); dasselbe ist aber der Verstärkung wegen notwendig.

11) Buch III, Cap. 40 (= Lom. I, p. 304, Z. 6) hat ein Abschreiber der Philokalia die Worte: ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοὶ ebenfalls wohl nur aus Flüchtigkeit weggelassen. Dass dieselben notwendig sind, zeigt schon ihre Einfügung (auf Rasur) durch die II. Hand im Ven. 47.

12) Buch IV, Cap. 79 (= Lom. II, p. 122, Z. 8) ist das zwar nicht unbedingt erforderliche, aber doch sehr gut passende *ἀνωτέρω* in der Philokalia ausgelassen.

13) Buch IV, Cap. 83 (= Lom. II, p. 129, Z. 11 f.) hat die Philokalia die Worte: *διὰ τὸ φέρειν βαρύτατα φορτία* nicht (in Ven. 47 sind dieselben von II. Hand ergänzt); ein Grund zur Auslassung ist nicht ersichtlich.

14) Buch IV, Cap. 86 (= Lom. II, p. 134, Z. 13) gilt dasselbe von *ἀλλ'*, dessen Fehlen den Gegensatz nicht scharf genug hervortreten lässt.

15) Buch IV, Cap. 87 (= Lom. II, p. 136, Z. 13) ist *μόνον* und

16) Buch V, Cap. 46 (= Lom. II, p. 253, Z. 6) *μόνῳ* im Philokalientext ausgelassen; beides ist aber nicht gut zu entbehren.

17) Buch V, Cap. 27 (= Lom. II, p. 212, Z. 2) fehlt das ebenso notwendige *Ἰουδαίοις* in der Philokalia (in Ven. 47 ist es von II. Hand übergeschrieben). Endlich:

18) Buch V, Cap. 30 (= Lom. II, p. 219, Z. 4) gilt dasselbe von den Worten: *κατὰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν*, welche ebenfalls in Ven. 47 von II. Hand nachgetragen sind.

Was die Zahl der kleineren Lücken betrifft, so ist dieselbe allerdings geringer, als in der direkten Überlieferung der Bücher gegen Celsus; sie beträgt in der Philokalia *53*, dort aber *69*. Dagegen sind unter den 53 Stellen 36, wo mit ziemlicher Gewissheit fehlerhafte Auslassung im Philokalientext angenommen werden kann, und nur 15, wo die Sache zweifelhaft ist. Endlich scheint nur an zwei von den hierher gehörigen Stellen, in der Auslassung des, in A wohl durch Dittographie entstandenen *αὖ* (hinter *αὖθις*, Buch III, Cap. 12 = Lom. I, p. 265, Z. 3) und in der Auslassung des *δὲ* (wofür in der von Origenes citierten Bibelstelle *γὰρ* steht, Buch III, Cap. 48 = Lom. I, p. 317, Z. 20) der Text der Philokalia das Richtige zu bieten.

Unsere Resultate hinsichtlich der Lücken in beiden Texten sind also folgende. Während in A höchstens bei *ἀλόγοις* (Buch IV, Cap. 90 = Lom. II, p. 144, Z. 2) und bei *ἐκ τοῦ* (Buch VI, Cap. 77 = Lom. II, p. 430, Z. 15 f.) das Homoioteleuton als Grund der Auslassung zu bezeichnen war, sind in dem Philokalientext sieben Auslassungen durch Abirren des Schreibers zu ähnlichen Worten verursacht worden; während in A nur *10*, und davon die Hälfte minder erhebliche Auslassungen vorliegen,

können wir in der Philokalia deren *18* aufzählen, selbst wenn alle diejenigen Stellen abgerechnet werden, wo die Auslassung schon von den Excerptoren herrührt. Wir gelangen also zu dem überraschenden Ergebnis, dass der, nach der vorliegenden handschriftlichen Überlieferung ältere und also dem Original zeitlich näher stehende Text der Philokalia weniger treu und zuverlässig überliefert ist, als der Text von A; oder umgekehrt, dass, wenn sich in der Philokalienüberlieferung, die wahrscheinlich auf einen Archetypus des VII. saec. (*Φ*) zurückgeht, fast doppelt so viele bedeutendere Lücken vorfinden, als in A, die im I. Capitel aus andern Momenten gewonnene Schlussfolgerung auch hier zu ziehen ist: dass der Text der Bücher gegen Celsus ohne viele Mittelglieder auf das Original zurückgeht und deshalb jetzt noch in einem ziemlich ursprünglichen und lückenlosen Zustand vorliegt. Wie viele Lücken aber überhaupt in dem Text der Bücher gegen Celsus angenommen werden können, ergiebt sich aus der Berechnung, dass, wenn im 7. Teil etwa 10 erheblichere Auslassungen vorliegen, in dem ganzen Werk höchstens *70*, wahrscheinlich aber weniger erwartet werden dürfen, eine Zahl, die keineswegs bedeutend erscheint. Grösser ist die denkbar höchste Zahl der nach derselben Berechnung zu erschliessenden kleineren Lücken in Orig. c. Cels., nämlich *483;* doch dürfen wir hier nicht ausser Acht lassen, dass erstens diese Zahl nur die oberste Grenze bezeichnet, und dass zweitens derartige Auslassungen zu unbedeutend sind, als dass sie, falls sie nicht entdeckt werden sollten, den Text wesentlich beeinträchtigen könnten.

Wir kommen jetzt zu der dritten Gruppe der Abweichungen: den abweichenden Lesarten, bez. Varianten in beiden Texten. Kleinere Abweichungen liegen im Ganzen an etwa *300* Stellen vor. Davon entfallen allein auf Vermeidung, beziehungsweise Anwendung der Elision *123* Stellen. Im allgemeinen ist der Hiatus im Philokalientext besonders im Ven. 47 zugelassen, in der direkten Überlieferung gegen Celsus aber möglichst vermieden; aber weder hier noch dort ist das eine oder das andere Prinzip gleichmässig durchgeführt. Eine genauere Untersuchung der Frage, ob Origenes (und Celsus) selbst den Hiatus zugelassen oder beseitigt

haben, ist nur auf Grundlage vollständiger und genauer Collationen und durch Vergleichung der übrigen Schriften des Origenes möglich.

An den übrigen *177* Stellen besteht die Verschiedenheit zwischen A und *Φ* ebenfalls meist in unwesentlicheren Dingen: in verschiedenem Accent, anderem Tempus (Praes. für Aorist und umgekehrt), oder anderen aber gleichwertigen Wort-Formen (*θέλῃ* — *ἐθέλῃ*, *μωσῆς* — *μωυσῆς*, *αὑτοὺς* — *ἑαυτοὺς* u. ä. m.), oder in Vertauschung des Sing. mit dem Plur., wo beides zulässig ist. Dazu kommen dann offenbare Versehen entweder in A oder in *Φ*, z. B. falsches Augment, Vertauschen der wahrscheinlich tachygraphisch geschriebenen Endungen *-ου -ως -ων -ας -αις* u. s. w., oder auch falsche Auflösung von Abkürzungen. Fälle letzterer Art sind selten, obwohl *Φ* und A (oder deren Quellen) an Abkürzungen recht reich gewesen zu sein scheinen. Für die Wertbestimmung unserer handschriftlichen Überlieferung sind fast nur die beiden zuletzt erwähnten Fehlergruppen, Vertauschen der Endungen und falsche Auflösungen, von einiger Bedeutung. Hier stellt sich das Verhältnis für die beiden Texte so, dass von etwa *73* Stellen dieser Art 28 auf die Philokalia, und nur 19 auf Orig. c. Cels. entfallen, während 26 zweifelhaft sind. Wenn man nun auch bei der grösseren Hälfte der zweifelhaften Stellen sich zu Ungunsten des Textes von Orig. c. Cels. entscheiden würde, so wäre doch mindestens dieser Text ebenso gut oder schlecht wie der andere überliefert.

Viel wichtiger und entscheidender für die Beurteilung der Beschaffenheit beider Texte sind aber die grösseren und erheblicheren Abweichungen, welchen wir jetzt eine eingehende Betrachtung widmen wollen. Wir beginnen mit denjenigen Stellen, an denen die Lesarten von A fehlerhaft oder schlechter sind, als die Lesarten der Philokalia.

1) Buch III, Cap. 39 (= Lom. I, p. 302, Z. 2 ff.) *ὅρα δὲ, εἰ μὴ αὐτόθεν ἡ πίστις αὐτὴ τὸ ἐπαινετὸν περιίστησιν· ὅτε πιστεύομεν ἑαυτοὺς τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, κ.τ.λ.* So A. Die Philokalia dagegen hat an Stelle von *περιίστησιν· ὅτε*: *παρίστησιν ὅτι*. Zunächst ist *ὅτι* nötig, da durch *ὅτι* — *θεῷ* das vorausgehende *αὐτόθεν* weiter ausgeführt wird; dann aber scheint auch *παρίστησι* besser als *περιίστησι* zu passen, da von einem „Herumstellen" in irgend welcher Hinsicht hier nicht die Rede sein kann,

wohl aber von einem „Darstellen“, „Darbieten“, des ἐπαινετὸν nämlich.

2) Buch III, Cap. 74 (= Lom. I, p. 351, Z. 20 — p. 352, Z. 3) *ζητῶ γὰρ μᾶλλον τοὺς ἐντρεχεστέρους καὶ ὀξυτέρους, ὡς δυναμένους παρακολουθῆσαι τῇ σαφηνείᾳ τῶν αἰνιγμάτων, καὶ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων ἐν νόμῳ, καὶ προφήταις, καὶ εὐαγγελίοις κ.τ.λ.* Origenes meint, er ziehe die gewandten und scharfsinnigen Christen den unverständigen vor, da nur jene im Stande seien, beim Studium der heil. Schriften auch die dunkeln Stellen zu ergründen. Letztere zerfallen in *αἰνίγματα* und *τὰ μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένα*, demnach kann weder hier noch dort von *σαφήνεια* (= Deutlichkeit, Klarheit, Wahrheit) die Rede sein: sonst könnten ja auch die *ἀνόητοι* zum sofortigen Verständnis gelangen. Anstatt *σαφήνεια* fordert der Zusammenhang den Begriff: „Dunkelheit“, welcher uns durch die Lesart der Philokalia *ἀσάφεια* geboten wird.

3) Buch IV, Cap. 74 (= Lom. II, p. 113, Z. 2 f.) *καὶ δοκεῖ μοι ὅμοιόν τι εἰπεῖν τοῖς διὰ τὸ πρὸς τοὺς μισουμένους ἔχθος κατηγοροῦσιν αὐτῶν, ἐφ' οἷς οἱ φίλτατοι αὐτῶν ἐπαινοῦνται.* Voraus geht, dass Celsus nachweisen wolle, die Welt sei keineswegs mehr der Menschen als der Tiere wegen geschaffen. Origenes beginnt seine Widerlegung mit dem allgemeinen Urteil, Celsus mache es gerade so, wie diejenigen, welche an ihren Feinden das tadelten, was an ihren Freunden gelobt würde, er messe also mit ungleichem Masse. Offenbar will Origenes seinem Gegner ungerechte „Handlungsweise“ im allgemeinen vorwerfen, zu diesem Zweck würde aber *εἰπεῖν* (das nur auf jene einzelne Äusserung des Celsus geht) zu schwach und farblos sein, dagegen *ποιεῖν* sehr gut passen. Dies ist aber die Lesart der Philokalia.

4) Buch IV, Cap. 85 (= Lom. II, p. 133, Z. 20—p. 134, Z. 4) *ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς* [*ὄψεται* ist zu ergänzen] *λόγον τὸν κοινὸν ἀνθρώπων πρὸς τὰ θεῖα καὶ ἐπουράνια, τάχα δὲ καὶ αὐτὸν τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν, δι' ὃν κατ' εἰκόνα γεγονέναι ὠνόμασται τοῦ θεοῦ· εἰκὼν γὰρ τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ ὁ λόγος ἐστὶν αὐτοῦ.* Wegen des folgenden *τοῦ θεοῦ* ist die Beziehung des *δι' ὃν* auf *τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν* unmöglich; die Beziehung des *δι' ὃν* auf *λόγον* ist zwar möglich aber unwahrscheinlich. Der Gedankenzusammenhang ist: der vom Himmel Herabschauende wird bei den vernünftigen Wesen den, den Menschen mit dem Göttlichen, ja mit dem

allmächtigen Gott selbst gemeinsamen λόγος erblicken; weshalb [wegen dieser Vereinigung des λόγος mit dem Menschen] es heisst [im A.T. nämlich], dass [der Mensch] nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, denn das Bild des höchsten Gottes ist der λόγος. So wird für δι' ὃν ein ‚weshalb' = διὸ erfordert, was wir in der Philokalia finden.

Im Anschluss an die obigen Worte lesen wir in A:

5) Buch IV, Cap. 86 (= Lom. II, p. 134, Z. 5) ἑξῆς δὲ τούτοις ὡσπερεὶ ἐπὶ πλειόνων καταβιβάσαι ἀγωνιζόμενος τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, καὶ ἐξομοιῶσαι τοῖς ἀλόγοις κ.τ.λ. Das in A überlieferte ἐπὶ πλειόνων καταβιβάσαι ist deshalb unrichtig, weil Celsus nach der Ansicht des Origenes nicht eine möglichst grosse Zahl von Menschen, sondern das ganze Menschengeschlecht zu erniedrigen strebt, indem er es mit den unvernünftigen Wesen auf gleiche Stufe stellt. Wir erwarten vielmehr, dass der Grad der Erniedrigung angegeben werde, wie es im Text der Philokalia durch die Lesart ἐπὶ πλεῖον geschieht (vgl. ἐπὶ τοσοῦτον Buch IV, Cap. 89 = Lom. II, p. 142, Z. 16).

6) Buch IV, Cap. 86 (= Lom. II, p. 135, Z. 2—6) καὶ πρῶτόν γε οὐκ οἶδ' ὅπως τὴν τῶν ζώων περὶ τὰ φυσικὰ ἀλεξιφάρμακα εἴτε ἐμπειρίαν, εἴτε φυσικήν τινα κατάληψιν, γοητείαν ὠνόμασεν· ἐπ' ἄλλου γὰρ τέτριπται τὸ τῆς γοητείας ἔσεσθαι ὄνομα. Die Lesart von A: ἔσεσθαι ist ein offenbarer Fehler; richtig ist diejenige der Philokalia: τάσσεσθαι.

7) Buch IV, Cap. 87 (= Lom. II, p. 137, Z. 6 ff.) καὶ οἱ χοιρογρύλλιοι, ἔθνος οὐκ ἰσχυρὸν, οἳ ἑτοιμάζοντο ἐν πέτραις τοὺς ἑαυτῶν οἴκους. Die Lesart ἑτοιμάζοντο ist in jedem Fall unrichtig, eher wäre Praes. oder Aorist möglich. Aber die Lesart der Philokalia: ἐποιήσαντο [1]) ist vorzuziehen, nicht nur weil dieselbe zugleich die Lesart der LXX ist und genau dem hebräischen Texte entspricht, sondern auch deshalb, weil ἑτοιμάζονται vorher, mit τὴν τροφὴν verbunden, in etwas anderem Sinn gebraucht ist.

8) Buch IV, Cap. 89 (= Lom. II, p. 143, Z. 10—14) κέλσω μὲν οὖν ἀκολουθεῖ, τῷ διαφέρειν ἡγουμένῳ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ὄρνιθας, διδασκάλοις αὐτὸν χρῆσθαι τοῖς ὄρνισι, καὶ μηδενὶ οὕτως τῶν φιλοσοφησάντων παρ' Ἕλλησιν. Das Wort

1) Vgl. oben Seite 137 No. 2.

οὕτως könnte nur so erklärt werden, dass es für *διδασκάλοις* [bez. *διδασκάλῳ*] *χρῆσθαι* gesetzt wäre, oder auf diese Worte hinwiese; indessen ist *οὕτως* ganz unnötig, da die beiden Worte *διδασκάλῳ χρῆσθαι* auch ohnedies ergänzt werden können. Sehr passend ist dagegen die Lesart der Philokalia: *ἄλλῳ* (für *οὕτως*).

9) Buch IV, Cap. 91 (= Lom. II, p. 149, Z. 1—3) *καὶ ἄλλα δ᾽ ἂν μυρία τοιαῦτα εὕροι τις παραδείγματα, παριστάντα, ὅτι οὐ τὰ ζῶα μέν ἐστιν ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντα μαντικὴν ψυχήν·* Für *παριστάντα* bietet die Philokalia die bei den Späteren gebräuchlichere Form: *παριστάνοντα*, welche deshalb hier vorzuziehen ist. Dagegen ist die Wortstellung der Philokalia: *ἐστιν ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς* nicht die ursprüngliche; durch die fehlerhafte Heraufnahme des *ἔχοντα* scheint in der Philokalia der Ausfall von *μὲν* (hinter *ζῶα*) verursacht zu sein, welches wegen des folgenden *ἀλλὰ* nicht gut entbehrt werden kann.

10) Buch IV, Cap. 97 (= Lom. II, p. 157, Z. 6—9) *καὶ τίς οὐκ ἂν ἀποτραπείη, προσέχων ἀνθρώπῳ λέγοντι δράκοντα, καὶ ἀλώπεκα, καὶ λύκον, καὶ ἀετὸν, καὶ ἱέρακα τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως εἶναι θεοφιλέστερα.* Die Lesart *προσέχων* würde ein *προσέχειν* von Seiten des Zuhörers des Celsus voraussetzen. Aber Origenes will sagen, dass man die gottlosen Worte des Celsus aus Abscheu gar nicht anhören könne; dieser Gedanke wird durch die Lesart der Philokalia: *προσέχειν* ausgedrückt. Hier steht auch, ausser in *κ*, *ἀποστραφείη* [in Ven. 47 hat die I. Hand über *στ*: *τ* und über *φ*: *π* geschrieben], eine Lesart, welche im Hinblick auf Stellen, wie Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 94, Z. 10), den Vorzug verdienen dürfte.

11) Buch IV, Cap. 99 (= Lom. II, p. 162, Z. 5 f.) *οὔκουν ἀνθρώπῳ πεποίηται ταῦτα, ὥσπερ οὐδὲ λέοντι, οὐδὲ ἀετῷ, οὐδὲ δελφῖνι.* Die Philokalia hat für *ταῦτα*: *τὰ πάντα*. Die Entscheidung ist hier schwieriger, weil man nicht weiss, was dem angeführten Celsusfragment vorausgegangen ist. Indessen ist es doch wahrscheinlicher, dass Celsus alles Gesagte zusammenfassend *τὰ πάντα* (oder sogar *ταῦτα τὰ πάντα*) geschrieben hat, als bloss *ταῦτα*, ebenso wie oben (Cap. 74 = Lom. II, p. 113, Z. 2) *τὰ πάντα* steht. Dasselbe ist aus der Entgegnung des Origenes (Lom. II, p. 163, Z. 3 f.) zu schliessen, wo jene Worte des Celsus nochmals angeführt werden; auch konnte *ταῦτα* leichter aus *τὰ πάντα*, als umgekehrt dies aus jenem entstehen.

des Celsus recht deutlich darzulegen, so musste er hier schon betonen, dass sich Celsus, seiner menschlichen Würde uneingedenk, nicht einmal mit den ‚unvernünftigen‘ Tieren habe vergleichen wollen. Auch entspricht das *ἀλόγοις* dem *ἀνοήτοις* der Psalmstelle, welche Origenes hier im Auge hat. Wenn *ἀλόγοις* fehlte, so könnten ja unter den *ἄλλα ζῷα* (= alia animalia) auch Menschen verstanden werden, wenn schon dann der Relativsatz nicht recht passen würde.

4) Buch IV, Cap. 98 (= Lom. II, p. 160, Z. 5—8) ‚*εἰ γὰρ σπανίως, ἀλλ' οὖν γε ἱστόρηται, ὅτι μετὰ τὴν δοκοῦσαν ἡμερότητα ἐξηγριώθησαν ἐλέφαντες κατὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τοῦτο κατεδικάσθησαν ἀναιρεθῆναι, ὡς οὐκέτι χρήσιμοι*‘. So A. Die Philokalia lässt *γε* aus, fügt aber vor *σπανίως* noch *καὶ* und hinter *ἀνθρώπων* die Worte: *καὶ φόνους ἐποίησαν* ein. Beides mit Recht; denn *ἀναιρεθῆναι* würde durch das *ἐξαγριωθῆναι* allein nicht genügend begründet sein; hatten die Elephanten aber Menschen getötet, so mussten sie es mit dem Leben büssen.

5) Buch V, Cap. 27 (= Lom. II, p. 210, Z. 12 — p. 211, Z. 2) ‚*καὶ εἰ ὀρθῶς ἔχουσι, φέρ' εἰπεῖν, οἱ Σκυθῶν περὶ ἀναιρέσεως πατέρων νόμοι ἢ οἱ Περσῶν, μὴ κωλύοντες γαμεῖσθαι τοῖς παισὶ τὰς μητέρας, μηδὲ ὑπὸ τῶν πατέρων τὰς ἑαυτῶν θυγατέρας*‘ liest A. Die Philokalia weist vor *παισὶ* noch *οἰκείοις* auf. Wenn dieses Beiwort auch nicht unbedingt nötig erscheint, so dürfte es doch von Origenes deshalb hinzugefügt sein, damit das Frevelhafte solcher Ehe desto deutlicher hervorträte. Auch entspricht es dann sehr gut dem folgenden *ἑαυτῶν*, welches ja auch nur zur Verstärkung von *τὰς θυγατέρας* hinzugesetzt ist.

6) Buch VI, Cap. 77 (= Lom. II, p. 430, Z. 15 ff.) fehlt das in der Philokalia erhaltene *ἐκ τοῦ* zwischen: *τοῖς μέντοι* und: *ἀκολουθεῖν αὐτῷ δύναμιν ἀνειληφόσι πρὸς τὸ ἕπεσθαι καὶ ἀναβαίνοντι αὐτῷ εἰς τὸ ὑψηλὸν ὄρος, θειοτέραν μορφὴν ἔχει*. Da *δύναμιν ἀνειληφόσι* offenbar zum Folgenden gehört, so würde *ἀκολουθεῖν* ohne *ἐκ τοῦ* des syntaktischen Zusammenhangs entbehren. Die drei ersten Silben des folgenden Wortes *ἀκολουθεῖν* haben wohl verursacht, dass der Schreiber das ähnliche *ἐκ τοῦ* übersah.

7) Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 94, Z. 13— p. 95, Z. 4) ‚*πῶς οὐ βέλτιον συνεσκευασμένος εἴη ἂν λόγος ὁ πλήθη ἀνεξικάκων καὶ πράων κατασκευάζων, ἢ προκοπτόντων γε ἐπὶ ταύτας*

τὰς ἀρετὰς παρὰ τὸν πάνυ ὀλίγους καὶ εὐαριθμήτους, ἵνα δοθῇ, ἀνεξικάκους καὶ πράους ποιοῦντα'. So der Text von A. Die Philokalia hat vor *δοθῇ* noch *καὶ τοῦτο*, offenbar richtig. Denn Origenes meint: wenn man auch das einräumen wollte, dass die Worte des Plato und anderer griechischer Philosophen einige wenige zu *ἀνεξίκακοι* und *πρᾶοι* machten, so müsse doch die Redeweise der Apostel besser sein, da sie derartige Erfolge in viel weiteren Kreisen und in viel grösserer Zahl aufzuweisen habe.

8) Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 96, Z. 7—12) liest A: *καὶ τῷ τυχόντι γὰρ δῆλον ταύτας ἀναγινώσκοντι, ὅτι πολὺν τοῦ αὐτόθεν ἐμφαινομένου βαθύτερον* [*πολλὰ βαθύτερον τοῦ αὐτόθεν ἐμφ.* Philokalia] *ἔχειν δύναται νοῦν τοῖς ἀνατιθεῖσιν αὐτοὺς* [*ἑαυτοὺς* Ven. 47] *τῇ ἐξετάσει τοῦ λόγου φανερούμενον κατὰ τὴν ἀνάλογον* [*ἀναλογίαν* Ph.] *τῆς εἰς τὸν λόγον σχολῆς καὶ εἰς τὴν ἄσκησιν αὐτοῦ προθυμίας*. Wenn wir mit Lommatzsch vor *φανερούμενον* ein Komma setzen, also das Wort zum Folgenden ziehen, so bleiben die Worte: *τοῖς ἀνατιθεῖσιν αὐτοὺς τῇ ἐξετάσει τοῦ λόγου* unverständlich, oder erscheinen wenigstens als überflüssige Wiederholung der Worte: *καὶ τῷ τυχόντι — ἀναγινώσκοντι*. Offenbar schloss Origenes an den Gedanken: ‚wer die Schrift liest, findet darin tieferen Sinn, als äusserlich scheint', den andern an: ‚dieser tiefere Sinn wird aber nur offenbar denen, welche sich dem Studium der Schrift mit Eifer widmen'. Demnach gehört als notwendige Ergänzung zu den Worten: *τοῖς — τοῦ λόγου* das sich an *νοῦν* anschliessende *φανερούμενον*. Da dieser Begriff aber auch für die Worte: *κατὰ — προθυμίας* nicht entbehrt werden kann, so müssen wir die Lesart der Philokalia: *φανερούμενον, καὶ φανερούμενον κατὰ τὴν ἀ. κ.τ.λ.* für richtig halten. Dass aber das eine *φανερούμενον* als scheinbare Dittographie sehr leicht ausgelassen werden konnte, liegt auf der Hand.

9) Buch I, Cap. 24 (= Lom. I, p. 50, Z. 2) weist der Philokalientext zwei Worte mehr auf als A, nämlich: *ἐν τοῖς* zwischen *καὶ* und *ἑξῆς δέ φησι*. Es ist fraglich, ob hier eine Auslassung von A, oder nicht vielmehr eine Zuthat der Philokalia vorliegt. Denselben Zweifel muss man

10) Buch VI, Cap. 4 (= Lom. II, p. 306, Z. 16) in Betreff des Zusatzes der Philokalia: *φέρ' εἰπεῖν* vor *τῷ ἀβραὰμ* hegen.

Zieht man auch diese beiden letzten Stellen mit in Betracht, so erscheint doch die Gesamtzahl: 10 nicht gross, um so weniger,

da nur No. 1. 2. 4. 6. 8, also die Hälfte, schwerer ins Gewicht fallen.

Ausserdem findet sich im Text von A, verglichen mit demjenigen der Philokalia, noch an 7 Stellen scheinbar eine Auslassung; jedoch ist hier der jedesmalige Überschuss nicht als Eigentum des Origenes, sondern entweder als Zuthat der Excerptoren anzusehen, oder als altes, in den Philokalientext eingedrungenes Glossem. Die Stellen sind bereits oben (Seite 132 und 133 f.) besprochen.

Abgesehen von diesen Stellen können wir im ganzen noch etwa *69* [1]) aufzählen, wo der Text der Philokalia ein Wort mehr aufweist, was für den Zusammenhang teils passend und notwendig, teils nicht unbedingt erforderlich und mitunter sogar überflüssig erscheint. So findet sich oft ein *καὶ* oder der Artikel hinzugesetzt, oder eine Conjunction oder Negation oder Praeposition wiederholt u. dgl. m. An etwa 31 Stellen ist es wahrscheinlicher, dass solche kleine Wörtchen von den Verfassern der Philokalia oder von den Abschreibern hinzugesetzt, an etwa 33 anderen Stellen dagegen, dass sie von der Überlieferung der Bücher gegen Celsus ausgelassen worden sind; an 5 Stellen endlich (Buch I, Cap. 42 = Lom. I, p. 80, Z. 5: *ἐν* om. A, Buch I, Cap. 42 = Lom. I, p. 80, Z. 8: *Θέτιδος* om. A, Buch I, Cap. 66 = Lom. I, p. 124, Z. 4: *ἦν* om. A, Buch III, Cap. 13 = Lom. I, p. 267, Z. 5 f.: *ἐν ὑμῖν* [Bibelstelle] om. A, Buch III, Cap. 40 = Lom. I, p. 303, Z. 18: *περὶ* [vor *θεῶν*] om. A) scheinen die in A fehlenden Wörter mit ziemlicher Sicherheit als Zuthaten der Philokalia bezeichnet werden zu können. Wie wir uns in einzelnen zweifelhaften Fällen zu entscheiden haben, muss wiederum der Sprachgebrauch des Origenes lehren.

Es sind also im ganzen etwa *79* Stellen, wo der Text der Philokalia reichhaltiger ist; dieser Zahl steht aber eine fast ebenso grosse, nämlich *71* gegenüber von solchen Stellen, wo der Text von A mehr bietet, als der Philokalientext. Ja, unter dieser Zahl befinden sich sogar weit mehr grössere oder bedeutendere Auslassungen als dort, nämlich *18*.

1) Buch I, Cap. 25 (= Lom. I, p. 53, Z. 1) fehlen in der

---

1) Die Gesamtzahlen sind nicht ganz sicher, solange meine Collation des Vat. 386 noch teilweise unvollständig ist.

Philokalia die Worte: ἢ τὸ ὄνομα τοῦ ἀγαθοῦ. Dieselben sind von den Excerptoren gewiss mit aufgenommen worden, da der Zusammenhang sie fordert. Die Ursache der Auslassung durch einen Abschreiber ist offenbar in der Ähnlichkeit der vorhergehenden Worte: τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ zu suchen. Ebenso lassen sich noch sechs andere Auslassungen erklären, nämlich:

2) Buch I, Cap. 25 (= Lom. I, p. 53, Z. 10 f.), wo einen Abschreiber das gleiche Wort ἀδελφὸς zur Auslassung von καὶ Ἑρμοῦ ὁμοπάτριος ἀδελφὸς verleitet hat. Ferner:

3) Buch II, Cap. 20 (= Lom. I, p. 173, Z. 9) fehlt καὶ ἀδύνατον in der Philokalia; wahrscheinlich ist es wegen der gleichen Endung von ἀμήχανον übersehen worden.

4) Buch IV, Cap. 76 (= Lom. II, p. 117, Z. 8 f.) fehlen die Worte: ἀμπελουργικήν, τοῦτο δὲ wegen des vorausgehenden τοῦτο δέ. Dasselbe gilt:

5) Buch IV, Cap. 84 (= Lom. II, p. 131, Z. 14) von ζῴων, welches hinter ἀλόγων sehr leicht ausfallen konnte.

6) Buch IV, Cap. 89 (= Lom. II, p. 142, Z. 8) treffen wir genau denselben Fehler bei ζῷα (hinter τὰ ἄλογα). Endlich:

7) Buch VII, Cap. 60 (= Lom. III, p. 95, Z. 12 f.) fehlen wegen des vorausgehenden ἑλλήνων die Worte: ἀλλὰ καὶ τῶν λοιπῶν Ἑλλήνων. Bei den übrigen Auslassungen der Philokalia ist die Entstehungsursache des Fehlers eine andere.

8) Buch I, Cap. 11 (= Lom. I, p. 33, Z. 5) fehlt πάντων (in Ven. 47 von II. Hand nachgetragen), welches hier völlig unentbehrlich ist. Vielleicht ist der Schreiber von πάντων zu κινδύνων der gleichen Endung -ων wegen abgeirrt.

9) Buch I, Cap. 25 (= Lom. I, p. 54, Z. 17 f.) vermissen wir in Φ die Worte: διὰ τῶν τοιούτων, welche der Gedanke verlangt, ohne dass die Ursache der Auslassung so klar wäre, wie bei No. 1—7.

10) Buch III, Cap. 39 (= Lom. I, p. 303, Z. 8) fehlt πολὺ im Text der Philokalia (die II. Hand im Ven. 47 hat es nachgetragen); dasselbe ist aber der Verstärkung wegen notwendig.

11) Buch III, Cap. 40 (= Lom. I, p. 304, Z. 6) hat ein Abschreiber der Philokalia die Worte: ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοὶ ebenfalls wohl nur aus Flüchtigkeit weggelassen. Dass dieselben notwendig sind, zeigt schon ihre Einfügung (auf Rasur) durch die II. Hand im Ven. 47.

12) Buch IV, Cap. 79 (= Lom. II, p. 122, Z. 8) ist das zwar nicht unbedingt erforderliche, aber doch sehr gut passende *ἀνωτέρω* in der Philokalia ausgelassen.

13) Buch IV, Cap. 83 (= Lom. II, p. 129, Z. 11 f.) hat die Philokalia die Worte: *διὰ τὸ φέρειν βαρύτατα φορτία* nicht (in Ven. 47 sind dieselben von II. Hand ergänzt); ein Grund zur Auslassung ist nicht ersichtlich.

14) Buch IV, Cap. 86 (= Lom. II, p. 134, Z. 13) gilt dasselbe von *ἀλλ'*, dessen Fehlen den Gegensatz nicht scharf genug hervortreten lässt.

15) Buch IV, Cap. 87 (= Lom. II, p. 136, Z. 13) ist *μόνον* und

16) Buch V, Cap. 46 (= Lom. II, p. 253, Z. 6) *μόνῳ* im Philokalientext ausgelassen; beides ist aber nicht gut zu entbehren.

17) Buch V, Cap. 27 (= Lom. II, p. 212, Z. 2) fehlt das ebenso notwendige *Ἰουδαίοις* in der Philokalia (in Ven. 47 ist es von II. Hand übergeschrieben). Endlich:

18) Buch V, Cap. 30 (= Lom. II, p. 219, Z. 4) gilt dasselbe von den Worten: *κατὰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν*, welche ebenfalls in Ven. 47 von II. Hand nachgetragen sind.

Was die Zahl der kleineren Lücken betrifft, so ist dieselbe allerdings geringer, als in der direkten Überlieferung der Bücher gegen Celsus; sie beträgt in der Philokalia *53*, dort aber *69*. Dagegen sind unter den 53 Stellen 36, wo mit ziemlicher Gewissheit fehlerhafte Auslassung im Philokalientext angenommen werden kann, und nur 15, wo die Sache zweifelhaft ist. Endlich scheint nur an zwei von den hierher gehörigen Stellen, in der Auslassung des, in A wohl durch Dittographie entstandenen *αὖ* (hinter *αὖθις*, Buch III, Cap. 12 = Lom. I, p. 265, Z. 3) und in der Auslassung des *δὲ* (wofür in der von Origenes citierten Bibelstelle *γὰρ* steht, Buch III, Cap. 48 = Lom. I, p. 317, Z. 20) der Text der Philokalia das Richtige zu bieten.

Unsere Resultate hinsichtlich der Lücken in beiden Texten sind also folgende. Während in A höchstens bei *ἀλόγοις* (Buch IV, Cap. 90 = Lom. II, p. 144, Z. 2) und bei *ἐκ τοῦ* (Buch VI, Cap. 77 = Lom. II, p. 430, Z. 15 f.) das Homoioteleuton als Grund der Auslassung zu bezeichnen war, sind in dem Philokalientext sieben Auslassungen durch Abirren des Schreibers zu ähnlichen Worten verursacht worden; während in A nur *10*, und davon die Hälfte minder erhebliche Auslassungen vorliegen,

können wir in der Philokalia deren *18* aufzählen, selbst wenn alle diejenigen Stellen abgerechnet werden, wo die Auslassung schon von den Excerptoren herrührt. Wir gelangen also zu dem überraschenden Ergebnis, dass der, nach der vorliegenden handschriftlichen Überlieferung ältere und also dem Original zeitlich näher stehende Text der Philokalia weniger treu und zuverlässig überliefert ist, als der Text von A; oder umgekehrt, dass, wenn sich in der Philokalienüberlieferung, die wahrscheinlich auf einen Archetypus des VII. saec. (*Φ*) zurückgeht, fast doppelt so viele bedeutendere Lücken vorfinden, als in A, die im I. Capitel aus andern Momenten gewonnene Schlussfolgerung auch hier zu ziehen ist: dass der Text der Bücher gegen Celsus ohne viele Mittelglieder auf das Original zurückgeht und deshalb jetzt noch in einem ziemlich ursprünglichen und lückenlosen Zustand vorliegt. Wie viele Lücken aber überhaupt in dem Text der Bücher gegen Celsus angenommen werden können, ergiebt sich aus der Berechnung, dass, wenn im 7. Teil etwa 10 erheblichere Auslassungen vorliegen, in dem ganzen Werk höchstens *70*, wahrscheinlich aber weniger erwartet werden dürfen, eine Zahl, die keineswegs bedeutend erscheint. Grösser ist die denkbar höchste Zahl der nach derselben Berechnung zu erschliessenden kleineren Lücken in Orig. c. Cels., nämlich *483;* doch dürfen wir hier nicht ausser Acht lassen, dass erstens diese Zahl nur die oberste Grenze bezeichnet, und dass zweitens derartige Auslassungen zu unbedeutend sind, als dass sie, falls sie nicht entdeckt werden sollten, den Text wesentlich beeinträchtigen könnten.

Wir kommen jetzt zu der dritten Gruppe der Abweichungen: den abweichenden Lesarten, bez. Varianten in beiden Texten. Kleinere Abweichungen liegen im Ganzen an etwa *300* Stellen vor. Davon entfallen allein auf Vermeidung, beziehungsweise Anwendung der Elision *123* Stellen. Im allgemeinen ist der Hiatus im Philokalientext besonders im Ven. 47 zugelassen, in der direkten Überlieferung gegen Celsus aber möglichst vermieden; aber weder hier noch dort ist das eine oder das andere Prinzip gleichmässig durchgeführt. Eine genauere Untersuchung der Frage, ob Origenes (und Celsus) selbst den Hiatus zugelassen oder beseitigt

haben, ist nur auf Grundlage vollständiger und genauer Collationen und durch Vergleichung der übrigen Schriften des Origenes möglich.

An den übrigen *177* Stellen besteht die Verschiedenheit zwischen A und *Φ* ebenfalls meist in unwesentlicheren Dingen: in verschiedenem Accent, anderem Tempus (Praes. für Aorist und umgekehrt), oder anderen aber gleichwertigen Wort-Formen (*θέλῃ* — *ἐθέλῃ*, *μωσῆς* — *μωυσῆς*, *αὑτοὺς* — *ἑαυτοὺς* u. ä. m.), oder in Vertauschung des Sing. mit dem Plur., wo beides zulässig ist. Dazu kommen dann offenbare Versehen entweder in A oder in *Φ*, z. B. falsches Augment, Vertauschen der wahrscheinlich tachygraphisch geschriebenen Endungen *-ου -ως -ων -ας -αις* u. s. w., oder auch falsche Auflösung von Abkürzungen. Fälle letzterer Art sind selten, obwohl *Φ* und A (oder deren Quellen) an Abkürzungen recht reich gewesen zu sein scheinen. Für die Wertbestimmung unserer handschriftlichen Überlieferung sind fast nur die beiden zuletzt erwähnten Fehlergruppen, Vertauschen der Endungen und falsche Auflösungen, von einiger Bedeutung. Hier stellt sich das Verhältnis für die beiden Texte so, dass von etwa *73* Stellen dieser Art 28 auf die Philokalia, und nur 19 auf Orig. c. Cels. entfallen, während 26 zweifelhaft sind. Wenn man nun auch bei der grösseren Hälfte der zweifelhaften Stellen sich zu Ungunsten des Textes von Orig. c. Cels. entscheiden würde, so wäre doch mindestens dieser Text ebenso gut oder schlecht wie der andere überliefert.

Viel wichtiger und entscheidender für die Beurteilung der Beschaffenheit beider Texte sind aber die grösseren und erheblicheren Abweichungen, welchen wir jetzt eine eingehende Betrachtung widmen wollen. Wir beginnen mit denjenigen Stellen, an denen die Lesarten von A fehlerhaft oder schlechter sind, als die Lesarten der Philokalia.

1) Buch III, Cap. 39 (= Lom. I, p. 302, Z. 2 ff.) *ὅρα δέ, εἰ μὴ αὐτόθεν ἡ πίστις αὐτὴ τὸ ἐπαινετὸν περιίστησιν· ὅτε πιστεύομεν ἑαυτοὺς τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, κ.τ.λ.* So A. Die Philokalia dagegen hat an Stelle von *περιίστησιν· ὅτε*: *παρίστησιν ὅτι*. Zunächst ist *ὅτι* nötig, da durch *ὅτι* — *θεῷ* das vorausgehende *αὐτόθεν* weiter ausgeführt wird; dann aber scheint auch *παρίστησι* besser als *περιίστησι* zu passen, da von einem „Herumstellen" in irgend welcher Hinsicht hier nicht die Rede sein kann,

wohl aber von einem „Darstellen", „Darbieten", des ἐπαινετὸν nämlich.

2) Buch III, Cap. 74 (= Lom. I, p. 351, Z. 20 — p. 352, Z. 3) ζητῶ γὰρ μᾶλλον τοὺς ἐντρεχεστέρους καὶ ὀξυτέρους, ὡς δυναμένους παρακολουθῆσαι τῇ σαφηνείᾳ τῶν αἰνιγμάτων, καὶ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων ἐν νόμῳ, καὶ προφήταις, καὶ εὐαγγελίοις κ.τ.λ. Origenes meint, er ziehe die gewandten und scharfsinnigen Christen den unverständigen vor, da nur jene im Stande seien, beim Studium der heil. Schriften auch die dunkeln Stellen zu ergründen. Letztere zerfallen in αἰνίγματα und τὰ μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένα, demnach kann weder hier noch dort von σαφηνεία (= Deutlichkeit, Klarheit, Wahrheit) die Rede sein: sonst könnten ja auch die ἀνόητοι zum sofortigen Verständnis gelangen. Anstatt σαφηνεία fordert der Zusammenhang den Begriff: „Dunkelheit", welcher uns durch die Lesart der Philokalia ἀσαφείᾳ geboten wird.

3) Buch IV, Cap. 74 (= Lom. II, p. 113, Z. 2 f.) καὶ δοκεῖ μοι ὅμοιόν τι εἰπεῖν τοῖς διὰ τὸ πρὸς τοὺς μισουμένους ἔχθος κατηγοροῦσιν αὐτῶν, ἐφ' οἷς οἱ φίλτατοι αὐτῶν ἐπαινοῦνται. Voraus geht, dass Celsus nachweisen wolle, die Welt sei keineswegs mehr der Menschen als der Tiere wegen geschaffen. Origenes beginnt seine Widerlegung mit dem allgemeinen Urteil, Celsus mache es gerade so, wie diejenigen, welche an ihren Feinden das tadelten, was an ihren Freunden gelobt würde, er messe also mit ungleichem Masse. Offenbar will Origenes seinem Gegner ungerechte „Handlungsweise" im allgemeinen vorwerfen, zu diesem Zweck würde aber εἰπεῖν (das nur auf jene einzelne Äusserung des Celsus geht) zu schwach und farblos sein, dagegen ποιεῖν sehr gut passen. Dies ist aber die Lesart der Philokalia.

4) Buch IV, Cap. 85 (= Lom. II, p. 133, Z. 20—p. 134, Z. 4) ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς [ὄψεται ist zu ergänzen] λόγον τὸν κοινὸν ἀνθρώπων πρὸς τὰ θεῖα καὶ ἐπουράνια, τάχα δὲ καὶ αὐτὸν τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν, δι' ὃν κατ' εἰκόνα γεγονέναι ὠνόμασται τοῦ θεοῦ· εἰκὼν γὰρ τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ ὁ λόγος ἐστὶν αὐτοῦ. Wegen des folgenden τοῦ θεοῦ ist die Beziehung des δι' ὃν auf τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν unmöglich; die Beziehung des δι' ὃν auf λόγον ist zwar möglich aber unwahrscheinlich. Der Gedankenzusammenhang ist: der vom Himmel Herabschauende wird bei den vernünftigen Wesen den, den Menschen mit dem Göttlichen, ja mit dem

genau anzuführen, sich auch Zusätze und Streichungen innerhalb derselben zu gestatten. Wie verträgt sich das mit seiner Drohung V, 30, 1 *ἔπειτα τοῦ προσθέντος ἢ ἀφελόντος τι τῆς γραφῆς, ἐπιτιμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν* (non modicam) *ἔχοντος, εἰς αὐτὴν ἐμπεσεῖν ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον*? Die zunächst folgende Untersuchung wird darauf antworten.

2) Die äussere Anwendung der Citate und die sich daraus ergebende Schätzung der paulinischen Briefsammlung.

Die bisherigen Beobachtungen würden an sich zwar eine höchst auffällige Zunahme der Berufung auf paulinische Briefstellen ergeben, aber somit doch nur ein quantitatives und kein principielles novum gegenüber den Vorgängern bedeuten. Denn wenn die paulinischen Briefe auch zunächst nur als Eigentum der einzelnen Gemeinde galten (I Clem. 47) und an eine regelmässige kirchliche Lesung derselben im vorjustinischen Zeitalter nicht zu denken ist, so sind sie doch wolbekannt und hochverehrt gewesen. Polycarp z. B. nennt 9 Paulusbriefe und führt seine Citate vielfach mit *εἰδότες ὅτι* (so ad Phil. 1. 4. 5) ein, setzt also die Bekanntschaft mit denselben voraus. Andrerseits beweist das an die Klage in II Petr 3 [16] erinnernde Wort Polycarp's (ad Phil. 3 [2]), dass diese Hochschätzung keineswegs auch die Benutzung verlangt: *οὔτε γὰρ ἐγώ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἅς, ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.* Es ist natürlich, dass man die persönlichen Reliquien der Apostel hoch und wert hielt, aber von einer Schätzung derselben als heiliger Kundgebungen ist keine Rede. Justin scheint sogar fast einen Schritt rückwärts zu bedeuten, da bei seinen Berührungen mit den paulinischen Briefen jegliche Bezeichnung der Quelle und des Verfassers vermisst wird.

Dem gegenüber ist Irenaeus der Erste, bei dem das novum in der Anwendung der paulinischen Briefe zu Tage tritt, dass er die Citate völlig gleichmässig und gleichgewichtig mit denjenigen

anwendet, die er zum Beleg seiner Behauptungen aus den heiligen Schriften entnimmt: ein Unterschied in der Taxierung ihrer Beweiskraft ist nicht zu finden. Belege für diese Erscheinung anzuführen, ist kaum nötig; jeder Blick in Iren.'s Werk bestätigt dieselbe:

II, 22, 2 et dies nominatur et a propheta et a Paulo; IV, 32, 1 quemamodum et Moses ait (Gen 1 3) et in evangelio legimus (Jo 1 3) et apostolus Paulus similiter (Eph 4 5); IV, 33, 11 adventus domini, de quo ipse ait (Luc 18 8), de quo et Paulus ait (II Thess 1 6), und ebenda: increduli, de quibus et ipse dominus ait (Mt 25 41) et apostolus autem similiter ait (II Thess 1 9); IV, 27, 4 domino quidem dicente (Lc 18 7) et apostolo in ea quae est ad Thessalonicenses epistola ista praedicante (II Thess 1 6); in IV, 8, 3 stehen Mt 3 10 und I Co 3 17, nur durch ein et verbunden, dicht neben einander; ebenso IV, 9, 2: Jo 1 50, Phil 3 12. Neben der feierlichen Einführung per Salomonem ait verbum steht V, 24, 1 et Paulus autem apostolus in hoc ipsum ait; V, 15, 3 verbum dei ait Hieremiae . . . sed et Paulus similiter ait; IV, 8, 3 de quibus iterum Moyses (Deut 10 9 18 1) . . . propter hoc et Paulus (Phil 4 17); III, 16, 7 quemadmodum et Abacuc propheta ait (3 2), sed et Paulus ait (Gal 4 4); IV, 13, 4 Jesaias ait . . . hoc enim est quod et a Paulo dicitur de istis.

Das den Briefen entnommene Pauluswort steht also bei Iren. ohne erkennbaren Rangunterschied zwischen und neben den Kundgebungen des Logos in den h. Schriften des A. T.'s und neben den Worten des Herrn. Sein Inhalt gilt als Norm: IV, 27, 4 et habemus praeceptum I Co 5 11; der Apostel hat das Treiben der Gnostiker vorausgewusst III, 16, 9 praevidens enim et ipse per spiritum subdivisiones malorum magistrorum et omnem ipsorum occasionem dissensionis volens abscindere ait quae praedicta sunt: Ro 8 11. Dass er den paulinischen Citaten massgebendes Ansehen und Beweiskraft zuschreibt, zeigt die weitläufige und mühsame Umdeutung von I Co 15 50 in V, 9—14, welcher Stelle er den Widerspruch gegen seine Ansicht von der Auferstehung des fleischlichen Leibes zu entwinden sucht. „Iren.[1]) beweist nicht mehr blos aus dem A. T. wie die christlichen Schriftsteller des ersten und der ersten Hälfte des zweiten Jahr-

1) H. Ziegler, Irenaeus, der Bischof v. Lyon S. 99.

hunderts, er stellt auch nicht mehr, wie Justin bei der Citation der *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* pflegt, um die Beweiskraft der betr. Citate zu erhöhen, bestätigende Stellen aus dem A. T. daneben, sondern schreibt den neutestamentlichen Stellen selbständige Beweiskraft zu.“

Auch auf den Buchstaben des paulinischen Citats baut er seine Beweise auf. Seinen Grundsatz für die Auslegung des A. T.'s: nihil enim otiosum est eorum quaecunque inaccusabilia posita sunt in scripturis wendet er tatsächlich auch auf die paulinischen Briefe an. Will er überhaupt festen Boden unter den Füssen haben, so muss er sich an den Buchstaben halten und die von ihm an den Gnostikern getadelte Auslegungsmethode selbst befolgen, weil er in den einmal gebrauchten Autoritäten nichts Anderes finden darf und will, als die ihm von vornherein feststehende kirchliche Lehrtradition. Zu welchen Gewalttätigkeiten ihn dieses exponere apostolum, wie er es nennt, gegenüber den paulinischen Briefen zwingt, wird gelegentlich der Würdigung seines Verständnisses für den wirklichen Inhalt der Citate zu zeigen sein. Hier nur drei Belege für die Betonung des Buchstabens und die Äusserlichkeit seines Verfahrens: III, 16, 9 beruft er sich gegenüber der gnostischen Trennung zwischen dem himmlischen Aeon Christus und dem Menschen Jesus für die Einheit der Erscheinung desselben auf Ro 5 [17]: regnabunt per unum Jesum Christum, das unum auf die Einheit der beiden Namen beziehend, während es im Römerbrief den Gegensatz zu dem einen Adam bildet, um dessen Sünde willen der Tod geherrscht hat; III, 18, 3 beruht die ganze Beweiskraft, dass Christus und nicht nur Jesus gelitten hat, auf der Betonung, dass Paulus *πανταχοῦ ἐπὶ τοῦ πάθους τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ καὶ τῆς νεκρώσεως τῷ τοῦ Χριστοῦ κέχρηται ὀνόματι ὡς ἐπὶ* Ro 14 [15], Eph 2 [13], Gal 3 [13] u. s. w., significans quoniam non Christus impassibilis descendit in Jesum, sed ipse, Jesus Christus cum esset, passus est pro nobis; in IV, 5, 3 endlich knüpft er an die Weissagung an Abraham, sein Samen werde *ὡς ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ* sein, die Bemerkung *τουτέστι τὸ ὑπὸ τοῦ Παύλου εἰρημένον· ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ* aus Phil 2 [15], welche Stelle mit jenem Gedanken offenbar gar nichts zu thun hat.

Iren. wendet also die paulinischen Briefe ebenso an, wie die

bis dahin allein für heilig geltenden Schriften. Es fragt sich nun, ob diesem tatsächlichen Gebrauch auch die entsprechende Wertschätzung der Paulinen als heiliger, den anderen Autoritäten gleichwertiger Schriften zur Seite geht. Unsere Antwort lautet dahin, dass dies noch nicht deutlich der Fall ist, dass Iren. also die paulinischen Briefe zwar wie canonisch verwendet, aber der Consequenz dieses Verfahrens, dass sie als massgebende und indiscutable Instanz ebenbürtig den heiligen Schriften zur Seite stehen, sich noch nicht klar bewusst ist. Iren. würde demnach als ein Zeuge der in Vollzug begriffenen Canonisierung der paulinischen Briefe, nicht aber des vollendeten Abschlusses dieses Processes zu gelten haben.

Die folgende Untersuchung, die vorstehendes Urteil zu begründen unternimmt, erfordert zunächst einen Rückblick auf die Geschichte des Canons.

Die Christen haben das A. T. von Anfang an als christlichen Charakters und christlicher Bestimmung für sich in Anspruch genommen und aus ihm ihr Existenzrecht und ihren göttlichen Ursprung bewiesen. Es war als h. Schrift ihre Rechtsurkunde; ihre religiöse Kraft hingegen schöpften sie nicht aus ihr, sondern aus dem Quell des Lebens, den jene Schrift nur vorbereitet hatte und den sie nun in der Gabe des Geistes selbst besassen. Da dieses übersinnliche religiöse Princip des Geistesbesitzes aber auf der natürlichen Vermittlung der Überlieferung beruhte, drohte es mit dem Schwinden der Sicherheit und Kraft der letzteren ebenfalls zu verwildern und zu erlahmen. Die Unsicherheit der Überlieferung (die dadurch stieg, dass die historischen und localen Entstehungsverhältnisse des Christentums, auf anderen Boden übertragen, exotisch erschienen), veranlasste ihre mannigfachen Aufzeichnungen, aus denen sich durch den Gebrauch als kirchliche, die mündliche Verkündigung ersetzende Leseschriften, eine Anzahl heraushoben. Das mag etwa der status zu Justin's Zeit gewesen sein, der dem Anschein nach bereits nur die vier canonischen Evangelien gebraucht, aber auch noch nicht als heilige Schriften, sondern als zuverlässige Berichte über die heilige Geschichte, als Geschichtsurkunden. Das Diatessaron Tatian's zeigt, dass weder die Vierzahl, noch die Gestalt der Evangelien bereits geheiligtes Ansehen besass.

Iren. ist über diese Sachlage weit hinaus und verrät keine Spur des Bewusstseins dieser Entwicklung mehr. Die Vierzahl der Evangelien gilt ihm als eine von Gott gewollte und von Gott bestimmte, so naturnotwendig, wie es vier Weltgegenden und vier Hauptwinde giebt [1]); sie sind die Säulen und Stützen der Kirche [2]).

Bedeutet nun diese Praedicierung neuer Schriften zu heiligen Urkunden die Gleichstellung derselben mit denen des alten Bundes? Man wird mit „ja" antworten und so die Tatsache einer N.T.lichen Sammlung gegenüber und neben der A.T.lichen anerkennen müssen. Der christocentrische dogmatische Standpunkt des Iren. beherrscht und erklärt seine Haltung. Die Erscheinung Christi ist ihm der Mittelpunkt der Geschichte und aller Veranstaltungen Gottes: Alles vor Christus zielt auf diesen Mittelpunkt hin und bereitet ihn vor; Alles nach ihm zehrt von ihm und hat nur Wert in der Rückbeziehung auf ihn. Die Schriften des alten Bundes sind, wie alles Vorchristliche, Träger der Offenbarung auf Christus hin; die des neuen Bundes geben Zeugnis von dem Ende und Ziele der göttlichen Offenbarung in der Erscheinung Christi. Streng genommen stehen letztere also unter den Schriften A. T.'s: diese sind selbst Offenbarung Gottes, jene nur Berichte von derselben; denn nachdem in Christus alles offenbar geworden ist, bedarf es im Grunde keiner objectiven Offenbarung mehr. Dass Iren. trotzdem den Evangelien die oben gekennzeichnete Autorität einräumt, mag vornehmlich darauf beruhen, dass die stets dem A. T. gleichgeschätzten Herrenworte ihren Kern bildeten und ihre Autorität allmählich ihrer Umgebung mitgeteilt haben. Völlig klar scheint sich allerdings Iren. über den Wert der Evangelien im Vergleich zu dem des A. T.'s nicht gewesen zu sein: inhaltlich stehen jene höher als dieses, um so viel, wie der neue Bund, von dem sie zeugen, über dem alten; formal unter dem A. T., denn Zukünftiges voraus-

1) cf. III, 11, 8 neque autem plura numero quae haec sunt neque rursus pauciora capit esse evangelia.

2) ibid.: *στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους, πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους· ἐξ ὧν φανερόν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης .... ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ πνεύματι συνεχόμενον.*

sagen und sachgemäss vorbereiten, kann nur Gott, Geschehenes richtig überliefern, mit Gottes Hilfe auch der Mensch. Es kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht festgestellt werden, ob Iren. nicht doch noch einen gewissen Wertunterschied zwischen beiden Gruppen macht; die auffällige Proclamation der Heiligkeit der Vierzahl schliesst das nicht notwendig aus, könnte vielmehr gerade den Verdacht erregen, dass es sich dabei um eine historisch noch nicht feststehende, sondern dogmatische Behauptung handele; jedenfalls aber ist die möglicherweise vorhandene Differenz in der Wertschätzung des A. T.'s und der Evangelien nur eine unbedeutende, und die Tatsache des canonischen Ansehens der Evangelien bei Iren. nicht zu beanstanden. Das charakteristische Merkmal der Canonicität, dass jedes Wort der betr. Schrift als indiscutables göttliches Orakel gilt, ist auf die Evangelien angewendet.

Haben nun die paulinischen Briefe an dieser Schätzung der Evangelien Teil?

Die Antwort ist aus der Untersuchung folgender Punkte zu entnehmen:

1) Was bedeutet bei Iren. das Praedicat „apostolisch“ und inwiefern gilt es von den paulinischen Briefen?

2) Wie verhält sich der Inspirationsbegriff der paulinischen Briefe zu dem des A. T.'s und der Evangelien?

3) Werden die paulinischen Briefe mit dem officiellen Praedicat γραφή beehrt?

1.

Es ist zunächst festzustellen, was bei Iren. das Praedicat „apostolisch“ in Ausdrücken wie apostolische Überlieferung, apostolische Schriften u. ähnl. bedeutet und woher diese Benennung stammt. Sind etwa die apostolischen, also besonders paulinischen Briefe die Veranlassung zu dieser Bezeichnung gewesen? inwiefern findet letztere überhaupt auf sie Anwendung?

Der christocentrische Standpunkt der irenäischen Geschichtsauffassung ist der Schlüssel zu diesen Fragen. Christus gilt als der gemeinsame Inhalt des alten wie des neuen Bundes. Mit Nachdruck betont Iren. die von den Gnostikern bedrohte Einheit der Heilsgeschichte: IV, 34, 3 non de altero sed de domino, in quem concurrerunt omnia praedicta signa, dicebant prophetae:

IV, 20, 4: prophetae ab eodem verbo (scil: Logos) propheticum accipientes charisma praedicaverunt eius secundum carnem adventum; V, 26, 2: quae enim a demiurgo praedicta sunt similiter per omnes prophetas, haec Christus in fine perfecit; IV, 34, 2: omnia enim ipse adimplevit veniens et adhuc implet . . . a lege praedictum novum testamentum; IV, 20, 5: prophetia est praedicatio futurorum, id est eorum quae post erunt praesignificatio. Christus ist der Inhalt des alten Bundes, insofern Alles in demselben auf ihn hinzielt und lediglich der Vorbereitung seiner Ankunft dient. In diesem Sinne überträgt Iren. auf die gesamten, den neuen Bund vorbereitenden A. T.lichen Schriften das Praedicat „Prophetisch", so dass also auch das Gesetz mit zu den Propheten gehört; cf. IV, 2, 3: Moysi et reliquorum sine dubio prophetarum sermones; II, 30, 6: relinquentes nos eloquia domini et Moysem et reliquos prophetas; IV, 5, 5: propheta cum esset Abraham et videret in spiritu diem adventus domini; I, 18, 1 sind unter *προφητικά* die Bücher Mosis gemeint. Ganz analog, wie der gesamte alte Bund prophetischen Charakter trägt, gebührt nun dem neuen das Praedicat „Apostolisch". Gelten dort die Propheten und der prophetische Geist als die Medien der vorbereitenden Offenbarung Gottes, so erscheinen hier die Apostel als die Zeugen und zuverlässigen Berichterstatter des Eintritts derselben: III, 12, 15 apostoli, quos universi actus et universae doctrinae dominus testes fecit; IV, 20, 12 id quod a propheta typice per operationem factum est, ostendit apostolus vere factum in ecclesia a Christo. Die Apostel garantieren die Echtheit des Heilsbesitzes der Kirche: III, 4, 1 apostoli quasi in depositorium dives planissime in ecclesiam contulerunt omnia quae sint veritatis; II, 9, 1 ecclesia hanc accepit ab apostolis traditionem; I, 10, 1 der Glaube der Kirche ist durch *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἐκείνων μαθηταὶ* vermittelt; III, 24, 1 die ecclesia hat für ihre praedicatio das testimonium a prophetis et ab apostolis et ab omnibus discipulis, indem jene den Herzpunkt der Kirche vorbereiten, diese verkünden. Wenn darum Iren. die ganze Kette der Vorbereitung, Erfüllung und Überlieferung der Offenbarung bezeichnen will, beruft er sich auf die Propheten, den Herrn und die Apostel: III, 17, 4 *ὡς αὐτὸς ὁ κύριος μαρτυρεῖ καὶ οἱ ἀπόστολοι ὁμολογοῦσι καὶ οἱ προφῆται κηρύττουσι*; V praef.: praeconium ecclesiae, quod prophetae quidem

praeconaverunt, perfecit autem Christus, apostoli vero tradiderunt; I, 8, 1 die Gnostiker verdrehen den Inhalt der παραβολαὶ κυριακαὶ, ῥήσεις προφητικαὶ, λόγοι ἀποστολικοί; II, 2,6 quale enim est, prophetarum et domini et apostolorum relinquentes nos voces, attendere his nihil sane discentibus? II, 30, 9 hic deus quem et lex annuntiat, quem prophetae praeconant, quem Christus revelat, quem apostoli tradunt, quem ecclesia credit; I, 8, 1 προφῆται ἐκήρυξαν, ὁ κύριος ἐδίδαξεν, ἀπόστολοι παρέδωκαν.

Das ist der Beweisapparat des Iren. für die Einheitlichkeit und Wahrheit der im Besitze der Kirche befindlichen rechten Lehre: der Herr im Mittelpunkt, die Propheten ihn vorbereitend, die Apostel ihn überliefernd. Das Lehramt, die Verkündigung und Bewahrung der Überlieferung gilt ihm also als die charakteristische Bestimmung der Apostel; sie sind die Bürgen für die Wahrheit und Echtheit der Kirchenlehre.

Diese apostolische Autorität ist eine dogmatische und keine historische Grösse. Gewiss haben die historischen Erinnerungen, noch mehr freilich die Verdunkelung derselben, die Schöpfung dieses dogmatischen Begriffs erst ermöglicht; aber seine Entstehung verdankt er nicht ihnen, sondern dem Bedürfnisse des Traditionsbeweises. Es handelt sich zunächst gar nicht um tatsächlich vorhandene Überreste der apostolischen Zeit, sondern die dogmatische Grösse steht unabhängig von denselben zweifellos fest. Der Stoff, aus dem dieser „apostolische“ Massstab gebildet ist, sind nicht die Reminiscenzen an die wirklichen Apostel, sondern die Lehre und der Standpunkt der Kirche, den man als apostolisch erweisen wollte; in III, 12, 13 verrät sich z. B. diese Construction noch: quoniam autem et apostoli et discentes ipsorum sic docebant quemadmodum ecclesia praedicat et sic docentes perfecti fuerunt. Das also ist die apostolische Autorität des Iren.: nicht die Kirche richtet sich in ihrer Lehre nach den Aposteln, sondern die Apostel müssen so gelehrt haben, wie die Kirche lehrt. Demnach sind die apostolischen Schriften, insonderheit die paulinischen Briefe keineswegs die Veranlassung zur Bildung dieser Instanz, ja sie fallen gar nicht eo ipso unter jenen Begriff, sondern nur, soweit sie den durch jenes Praedicat gestellten Forderungen entsprechen. Denn sehen wir zunächst auch ganz von der weiteren

Frage ab, ob die Briefe zu den „apostolischen Schriften" gehören, so ist doch jedenfalls hervorzuheben, dass die „apostolische Überlieferung" der primäre Begriff ist und die Schriften nur als ein Niederschlag derselben gelten, der unter dem Schutze dieser Autorität steht, aber dieselbe keineswegs vollständig repräsentiert. Aus diesem Grunde versteht Iren. noch nicht unter Tradition nur die mündliche Überlieferung im Gegensatz zu der in den heiligen Schriften fixierten, vielmehr fallen für ihn die N.T.lichen Schriften mit unter den Begriff der Tradition. So III, 5, 1: traditione igitur quae est ab apostolis sic se habente in ecclesia et permanente apud nos, revertamur ad eam quae est ex scripturis ostensionem eorum qui et evangelium conscripserunt apostolorum. Das qui et conscripserunt kann nach dem ganzen Zusammenhang nicht etwa besagen, dass die Apostel ausser anderen Schriften die Evangelien verfasst hätten, sondern dass sie ausser der Überlieferung der mündlichen Tradition diese auch noch als Evangelium aufgezeichnet haben. Dieser Schriftbeweis schliesst III, 11, 9 ab: examinata igitur sententia eorum qui nobis tradiderunt evangelium ex ipsis principiis ipsorum, veniamus et ad reliquos apostolos et perquiramus sententiam eorum de deo; dieses perquirere geht aber zunächst keineswegs auf die apostolischen Briefe, sondern geschieht im Gegenteil an der Hand der Ap.-Gesch., z. B. auch betr. Philippus III, 12, 8, der doch keinen Brief und keine Schrift hinterlassen hat. Unter der Überlieferung der Apostel ist also in erster Linie die dogmatische Instanz der apostolischen Garantie gemeint; erst im Schatten derselben haben die h. Schriften ihren Wert; cf. IV, 32, 1 scripturas diligenter legere apud eos qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos et apostolica doctrina.

Wenn dies noch zweifelhaft wäre, so wird es durch III, 4, 1 vollends dargetan: quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias? cf. III, 4, 2: hanc fidem qui sine litteris crediderunt .... Iren. rechnet also nicht nur mit der Möglichkeit, sondern sogar mit der an einzelnen Orten noch vorhandenen Tatsache, dass die Tradition der Apostel auch ohne die Kenntnis ihrer hinterlassenen Schriften besteht. Also muss jene von diesen unabhängig sein. Was versteht nun Iren. überhaupt unter apostolischen Schriften? Sind damit

die apostolischen Briefe gemeint? In erster Linie jedenfalls nicht sie, sondern die Evangelien.

Wie das Gesetz unter den Gesichtspunkt des Prophetischen, so werden die Evangelien unter den des Apostolischen gestellt: ihr Wert ist der, dass sie das vom Herrn den Aposteln anvertraute Evangelium treu berichten: III praef.: dominus dedit apostolis suis potestatem evangelii, per quos et veritatem, hoc est dei filii doctrinam cognovimus; I, 27, 2 hi qui evangelium tradiderunt apostoli; III, 1, 1 non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Da sie aus der apostolischen Tradition stammen, sind die canonischen Evangelien wahrhaftig und zuverlässig: die Apostolicität ist ihr Rechtstitel. Aber wie wird dieselbe begründet?

Die Apostolicität der Evangelien wird zwar auf historische Apostel zurückgeführt, aber sie beruht nicht auf der Abfassung seitens dieser Apostel, sondern darauf, dass sie das Evangelium derselben enthalten. III, 1, 1 *Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφας ἡμῖν παραδέδωκε. καὶ Λοῦκας δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον*; ebenso werden die Verfasser der Evangelien: Matthaeus enim apostolus III, 9, 1, Lucas sectator et discipulus apostolorum III, 10, 1, Marcus interpres et sectator Petri III, 10, 6, Johannes domini discipulus III, 11, 1 genannt. Also nicht apostolische Verfasserschaft, denn Lucas und Marcus sind nicht Apostel, sondern nur Begleiter derselben, sondern der apostolische Inhalt, dass sie das Evangelium des Paulus resp. des Petrus überliefern, begründet ihre Canonicität. Nicht weil Apostel sie verfasst hätten, sondern weil sie die Garantie für ihren Inhalt tragen, gelten die Evangelien als apostolisch. Was canonisch sein will, muss demnach apostolisch sein.

Damit ist aber noch nicht gesagt, dass, was apostolisch ist, auch canonisch sein müsse. Das würde notwendig die Folge sein, wenn der Begriff des Apostolischen eine

historische und nicht eine theoretische Grösse wäre; so aber braucht sich der Umfang des officiell als apostolisch Geltenden mit dem des historisch Apostolischen keineswegs zu decken. Dieser Zwiespalt ist bei Iren. noch nicht überwunden, wenngleich schon Spuren der naturgemässen Entwicklung, dass unter Abschleifung des Unterschieds zwischen dem officiell und dem historisch Apostolischen die officielle Wertschätzung auch auf die tatsächlichen Reliquien der Apostel erweitert wurde, bemerkbar zu sein scheinen. Aber es sind doch höchstens Spuren, die den bereits vorliegenden officiellen Gebrauch der paulinischen Briefe noch nicht begründen.

Denn deutlich und unwiderleglich erhellt nur das eine, dass Iren. unter apostolischen Schriften die Evangelien versteht. II, 27, 2 spricht er von den universae scripturae, et prophetiae et evangelia. Hier tritt also für die sonst übliche Gegenüberstellung der prophetischen und apostolischen Instanz für letztere die Bezeichnung „Evangelien" ein; so auch III, 10, 6 unus et idem deus et pater, qui a prophetis quidem annuntiatus, ab evangelio vero traditus; IV, 34, 1 ergeht an die Marcioniten die Aufforderung: legite diligentius id quod ab apostolis est evangelium nobis datum et legite diligentius prophetas. Iren. stellt also nicht etwa, wie die Propheten und Apostel, so auch Gesetz und Evangelium einander gegenüber, sondern Propheten und Evangelium. „Apostolische Schriften" und „Evangelien" werden demnach als gleichbedeutend gebraucht. Das Gegenüber, das er in der Tradition im allgemeinen Prophetisch und Apostolisch nennt, bezeichnet er in der schriftlich fixierten Tradition auch als prophetische und evangelische Schriften.

Unter den letzteren ist nun keineswegs ohne weiteres die Summe unserer neutestamentlichen Schriften zu verstehen. Es ist eine unerwiesene und meines Erachtens unerweisbare Annahme, wenn Ziegler[1]) meint, dass „das N. T. a potiore nach seinem Hauptbestandteil genannt wird, wie das A. T. nach den prophetischen Büchern; sonst bezeichnet ja Iren., wie schon der Gnostiker Marcion, wie Clemens Alexandrinus und Tertullian, gewöhnlich (!!) als die beiden Hauptbestandteile des N. T.'s *τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά*." Die einzige Stelle, mit der

1) a. a. O. S. 100.

Ziegler sein „gewöhnlich“ belegt und überhaupt belegen kann, steht I, 6, 3, wo es von den Gnostikern heisst οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι . . . ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν. Diese Stelle erscheint allerdings auf den ersten Blick durchschlagend und es ist zuzugeben, dass sie nicht strict widerlegt werden kann, wenngleich auch ihre Beweiskraft keineswegs unantastbar ist. Denn während die Zusammenstellung lex et prophetae zwar nicht häufig, aber doch öfters vorkommt (III, 1, 2; I, 27, 1. 2), ist die fragliche der beiden Hauptteile des N. T.'s sonst nicht zu finden. Will man aber die Parallele ziehen, so entspricht der Tatsache, dass lex meistens als prophetisch bezeichnet wird, nicht, wie Ziegler annimmt, dass für gewöhnlich unter εὐαγγέλιον der ἀπόστολος mitzuverstehen sei, sondern, dass die Evangelien mit unter den Begriff des Apostolischen fallen. Das ist aber nichts anderes, als eine von uns wiederholte Behauptung, die freilich keineswegs einschliesst, dass ausser den Evangelien noch andere apostolische Schriften vorausgesetzt wären. Es wäre ja möglich, dass Iren. in der fraglichen Stelle einmal die sonst abwechselnden Bezeichnungen der Evangelien als „apostolische Schriften“ (gemäss ihrer Garantie) und als „Evangelium“ (gemäss ihrem Inhalt) vereinigt hätte, in dem Sinne, wie er IV, 34, 1 legite diligentius id quod ab apostolis est evangelium nobis datum sagt. Wahrscheinlicher ist mir aber, dass Iren. hier von dem Standpunkt der Gnostiker, welche εὐαγγελικὰ καὶ ἀποστολικά besassen, aus spricht; denn der Ausdruck ist von dem Verfahren der Gnostiker gebraucht, von denen ja z. B. Marcion um vieles früher bereits eine Sammlung paulinischer Briefe kennt und dieselbe neben das Evangelium gestellt hat cf. III, 12, 12; I, 27, 2. Wir verhehlen uns nicht, dass diese Erklärungsversuche nicht durchschlagend sind; ebensowenig aber können wir uns durch diese eine und nicht einmal sichere Stelle veranlasst fühlen, unsere aus dem ganzen Werke geschöpfte Ansicht aufzugeben.

Denn abgesehen von dieser einen Stelle erhellt nicht, woher Ziegler das Recht nimmt, wenn Iren. von den Evangelien spricht, darunter die gesamten neutestamentlichen Schriften zu verstehen. Iren. erwähnt sonst meines Wissens in seinem ganzen Werke nie eine der Evangeliensammlung zur Seite stehende Sammlung apostolischer Briefe. Zwar spricht er einmal V praef. von apostolicis

epistolis; aber damit ist nicht ihre Schätzung als heilige Urkunden apostolischen Wertes ausgesagt, sondern nur, dass sie Producte des Apostels Paulus sind. Zwischen apostolisch und apostolisch ist eben ein grosser Unterschied: dort handelt es sich um das dogmatische Postulat einer Garantie für die Tradition, hier um ein Urteil über des Apostels persönliche Hinterlassenschaft. Dass die Einführung der Citate mit ὁ ἀπόστολός φησι und dergl. nicht von einer Sammlung apostolischer Briefe gemeint ist, wird in anderem Zusammenhang (S. 39) nachgewiesen. Iren. kennt also noch keine Sammlung apostolischer resp. paulinischer Briefe als zweiten gleichwertigen Bestandteil des N. T.'s neben den Evangelien.

Damit ist nicht geleugnet, dass er die apostolischen Briefe gleichmässig mit dieser heiligen Sammlung gebraucht, sondern nur betont, dass er sich der Consequenz seines Verhaltens für die principielle Wertschätzung der Briefe noch nicht bewusst ist. Die Paulinen erheben sich bei ihm zu canonischem Ansehen, aber haben es noch nicht erreicht. In der Tat sind bei einer Anzahl von Stellen unter dem apostolischen Zeugnis auch die paulinischen Briefcitate mitgemeint; so ist z. B. III, 8, 1 manifeste ostensum est, quoniam nunquam neque prophetae neque apostoli alium deum nominaverunt, das Zeugnis der apostoli auch auf die paulinischen Briefe zu beziehen, die in den vorhergehenden Capiteln zahlreich citiert sind. Dabei handelt es sich aber nur um eine stillschweigende Aufnahme in den Bereich einer Autorität, deren Kraft und Ansehen aus ganz anderer Wurzel stammte.

Dass dies Ansehen der aus dem dogmatischen Bedürfnis des Traditionsbeweises hervorgegangenen apostolischen Autorität, die zunächst nur die Evangelien besassen, sich allmählich auch auf die persönliche Hinterlassenschaft des Apostels übertrug, ist gar nicht anders zu erwarten, wenn die Briefe erst einmal nach Analogie des Schriftbeweises benutzt und citiert wurden; dieser Process ist bei Iren. im Gange, aber ihm bewusst geworden und abgeschlossen ist er noch nicht. Wodurch die Kirche zu dieser Benutzung wahrscheinlich veranlasst worden ist, wird später ausgeführt werden. Hier ist nur festzustellen, dass die Benutzung der Briefe nach Analogie der heiligen

Schriften ihrer Wertschätzung als solche vorangegangen ist; also kann die Benutzung der Briefe nicht eine Folge ihres Ansehens sein.

2.

Die Untersuchung des irenäischen Inspirationsbegriffs ergiebt, dass er die prophetischen wie apostolischen Schriften auf dasselbe göttliche Offenbarungsprincip zurückführt, wenngleich sich in der Anwendung des Inspirationsbegriffs auf das A. und N. T. noch Schattierungen zu verraten scheinen. Es gilt festzustellen, wie weit die paulinischen Briefe an jenem den heiligen Schriften gemeinsamen Offenbarungsprincip teilhaben.

Die Schriften sind vollkommen und somit heilig, weil sie Kundgebungen des „Geistes" sind; III, 21, 4 unus et idem spiritus dei, qui in prophetis quidem praeconavit, quis et qualis esset adventus domini, in senioribus autem (scil. die Übersetzer der LXX) interpretatus est bene quae bene prophetata fuerant; ipse et in apostolis annuntiavit, plenitudinem temporum adoptionis venisse. Derselbe Geist Gottes inspiriert also das A. T., dessen Übersetzung, sowie die Apostel. Unter letzteren ist zunächst aber nur das von ihnen garantierte Evangelium zu verstehen, wie die Stelle fortfahrend zeigt: quemadmodum ipsi testificantur, worauf Mt 1 18, Lc 1 35, Mc 1 22, aber keine epistolische Stelle folgt. Diese Einheitlichkeit des göttlichen Offenbarungsprincips entspricht der antignostischen Geschichtsauffassung des Iren., nach der alles Vorchristliche die Erscheinung Christi vorbereitet und diese eine geradlinige Fortsetzung der Vorgeschichte ist. Deshalb ist der Geist nicht eine Eigentümlichkeit des neuen Bundes, sondern wirkt auch im alten: IV, 20, 8 spiritus dei per prophetas futura significavit . . . non solum sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus, quos faciebant, secundum id quod suggerebat spiritus.

Die alttestamentlichen Schriftsteller kommen eigentlich nur als die Vermittler der göttlichen Prophezeiung, als deren Organe, nicht aber als Besitzer des Geistes in Betracht; darauf weist die sehr gewöhnliche Einführungsform spiritus dicit per aliquem hin, wie IV, 2, 4 per Esaiam dixit spiritus; III, 10, 4 manifeste praenuntians spiritus sanctus per David; III, 21, 4 diligenter significavit spiritus sanctus per ea quae dicta sunt: Jes. 7 14 genera-

tionem eius, quae est ex virgine. Derselbe Geist Gottes inspiriert im neuen Bunde, cf. III, 21, 5 Elisabeth impleta spiritu sancto testificata est: Lc. 1 [42], significante spiritu sancto audire volentibus; III, 16, 2 ceterum potuerat dicere Matthaeus: Jesu vero generatio sic erat, sed praevidens spiritus sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaeum ait: Christi autem generatio sic erat, eine Stelle, die zugleich zeigt, welches Gewicht Iren. auf den Buchstaben der Schrift legt.

Auch Paulus besitzt auf Grund seines apostolischen Berufes diesen Geist Gottes: III, 16, 9 praevidens enim et ipse (scil. Paulus) per spiritum subdivisiones malorum magistrorum ait . .; IV, 8, 1 Abraham, cui spiritus per multos jam autem et per Paulum testimonium dedit quoniam . . . Ro 4 [3]. Aber das beweist noch keineswegs, dass man den dem Apostel anhaftenden Charakter des Geistesbesitzes auch auf seine Schriften als solche übertrug; das einzelne Wort gilt als inspiriert, weil der Apostel es aus dem autoritativen Gottesgeist heraus gesprochen resp. geschrieben hat, aber nicht weil es einer Schrift entstammt, die als solche den Stempel der Heiligkeit an sich trägt. Gerade in der letztangeführten Stelle aus III, 16, 9 ist dies klar, da Iren. fortfährt: unum quod non exclamat ad eos qui volunt audire, quoniam nolite errare; er bedauert also das Fehlen eines bei Paulus vermissten Gedankens, während er die Sufficienz der heiligen Schriften V, 30, 3 in der Weise betont, dass er auf die Erforschung der Bedeutung der Zahl 666 verzichtet, weil, wenn es nötig wäre, den Namen zu wissen, er *δι᾽ ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος*. Die Autorität des einzelnen Apostelwortes musste sich allerdings allmählich auch auf die Schätzung ihrer Gesamtheit, d. h. der Briefe, ausdehnen; bei Iren. ist dieser Process im Werden, aber noch nicht vollzogen; im Gegenteil ist noch ein deutlicher Abstand in der Taxierung der Paulusbriefe und der heiligen Schriften, zumal des A. T.'s, zu bemerken.

Für das letztere ist der Inspirationsbegriff bereits zu einem völlig mechanischen geworden. Iren. berichtet III, 21, 2 die Legende von der Übersetzung der LXX als einer Grosstat Gottes, da durch die Übereinstimmung der Übersetzer *αἱ γραφαὶ ὄντως θεῖαι ἐγνώσθησαν*, so dass auch die Heiden erkannten, *ὅτι κατ᾽ ἐπίπνοιαν* (aspirationem dei) *τοῦ θεοῦ εἰσὶν ἡρμηνευμέναι αἱ*

γραφαί. Ebenso habe Gott, als die Schriften in der Gefangenschaft verloren gegangen waren, nach der Heimkehr *ἐπέπνευσεν Ἔσδρᾳ, τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν.*

Während also hier die Inspiration zu einer ganz äusserlich-mechanischen Eingebung geworden ist, bei der die Individualität des Verfassers so weit zurücktritt, dass Esra die Schriften des Moses unbeschadet dessen Verfasserschaft schreiben darf, tritt bei den paulinischen Briefen das Bewusstsein ihrer gelegentlichen und privaten Entstehung deutlich hervor. Es ist vor allem Overbeck's [1]) Verdienst, die Bedeutung der Formen in der christlichen Literaturgeschichte betont zu haben. Die Briefform war eine moderne und profane Literaturform; schon deshalb konnten die paulinischen Briefe auf das Prädicat der Heiligkeit keinen Anspruch erheben. Während die Kundgebungen des Geistes sich an die ganze Christenheit richten, auch die Evangelien sich an ein weites ideales Publicum wenden, tritt in den paulinischen Briefen der Charakter der Gelegenheitsschrift, die aus besonderer Veranlassung als Ersatz der mündlichen Rede an einen bestimmten Leserkreis gerichtet war, stark hervor und dadurch die Person des Verfassers ganz anders in den Vordergrund, als bei den anderen Schriften. Dieses Hervortreten des privaten Charakters beeinträchtigte den officiell-apostolischen, die Adresse schloss das Prädicat der Katholicität aus. Dementsprechend werden die paulinischen Briefe bis zu der durch Iren. markierten Entwicklung um ihres Verfassers willen und bei der Seltenheit schriftlicher Zeugen aus der apostolischen Zeit hochgeschätzt gewesen und gelesen, als kostbare Andenken und persönliche Vermächtnisse in den betr. Gemeinden wertgehalten, gelegentlich auch anderen mitgeteilt worden sein — aber für heilig (im eminenten Sinne) konnte man sie ihres nicht officiellen Ursprungs halber nicht erachten. Charakteristisch für diese Situation ist eine Stelle in den aus dem ersten Jahre des Commodus stammenden act. martyr. Scillit., in denen auf die Frage nach den dort gebräuchlichen Schriften geantwortet wird *αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ ἐπιστολαὶ τοῦ ὁσίου ἀποστόλου Παύλου*: die zwar gekannten und gelesenen Paulusbriefe werden also nicht

---

1) a. a. O. S. 423 ff.

zu „unseren Büchern", d. h. den christlichen heiligen, gezählt. Dieselbe Beurteilung, aber doch schon die tatsächliche Heiligschätzung bietet das Muratorische Fragment. Für diese Frage ist es unwichtig, ob dasselbe vor oder nach Iren.'s Hauptwerk anzusetzen ist, ob dieser also die Rechtfertigung des Murat. stillschweigend voraussetzt oder ob das Murat. die nachträgliche theoretische Verteidigung eines Verfahrens bringt, zu dem man durch den Zwang der Verhältnisse schon vorher geschritten war. Das Fragment verrät noch deutlich das Bedenken, das man gegen die Heiligsprechung der paulinischen Briefe gehegt hat. „Der Verfasser fühlt noch das Bedürfnis, ihre Stellung im Canon zu rechtfertigen und wir haben bereits oben gesehen, dass er die Auskunft, sie seien canonisch, weil sie apostolisch seien, noch nicht kennt." [1]) Weshalb sie ihm nicht als apostolisch galten, zeigt seine Verteidigung ihrer Canonicität: Paulus habe an 7 Gemeinden geschrieben (Z. 47—57), woraus una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur (*διαγινώσκεται*); „Paulus hat nicht ausdrücklich an die gesamte Kirche geschrieben, das ist der Rede Sinn, sondern lediglich an bestimmte Gemeinden. Aber er hat an 7 Gemeinden geschrieben, die Siebenzahl ist die ökumenische Zahl, also hat Paulus doch an die Gesamtkirche, die eine katholische Kirche, seine Briefe adressiert". Der nicht officiell-apostolische und nicht katholische, sondern private und gelegentliche Ursprung der Briefe war das Bedenken gegen ihre Heiligsprechung, das der Fragmentist zu beseitigen hatte. Bei Iren. tritt der private und gelegentliche Charakter der paulinischen Briefe noch viel zu stark hervor, als dass man sie für von ihm als heilig geachtet halten könnte. Wie canonisch gebraucht und doch nicht für heilig gehalten nehmen sie eine Mittelstellung zwischen profanen und heiligen Schriften ein, die sich allerdings schon den letzteren nähert: der Process ist im Werden. So schnell wie um die Evangelien, mit ihrer andersartigen Form und der Unsicherheit der Kunde über ihre Entstehungsverhältnisse, vermochte sich der Schleier der Heiligkeit freilich nicht um die paulinischen Briefe zu hüllen, deren nicht katholischen Ur-

1) A. Harnack über d. murat. Fr. in Ztschrft. f. Ki.Gesch. (Brieger) III, 1879, p. 377.

sprung man nicht so rasch vergessen konnte, zumal sie selbst immer wieder an denselben erinnerten. Die paulinischen Citate werden bei Iren. zumeist als persönliche Äusserungen des Apostels eingeführt; so: Paulus docens ait IV, 26, 5; σαφέστατα δὲ Παῦλος ἀπέδειξεν εἰπών V, 3, 1; exclamavit I, 10, 3; ait, dixit, docuit, confessus est V, 12, 4; 36, 3; ostendit IV, 27, 4 u. dgl., während die alttestamentlichen und evangelisch-apostolischen Citate als Äusserungen des Logos Christus oder auch direct als Worte Gottes selbst gelten. Darin zeigt sich vielleicht am deutlichsten ihre Minderwertigkeit, dass diese Inspirationsautorität auf die paulinischen Briefe nicht anzuwenden war. Sie hängt mit dem christocentrischen Standpunkt des Iren. zusammen, nach dem der als Christus erscheinende Logos zugleich die Offenbarungshypostase Gottes überhaupt ist. Daraus ergiebt sich, dass im A. T. der Logos, d. h. Christus selbst, spricht. Nicht nur in Fällen, wo Gott, das Wort, der Engel Gottes etc. reden, werden diese Stellen als Kundgebungen des Logos bezeichnet, sondern ganz im Allgemeinen ist das verbum dei = λόγος = filius dei = Christus das Offenbarungsprincip des A. T.'s. So heisst es V, 24, 1 per Salomonem ait verbum; IV, 20, 9 verbum loquebatur Moysi apparens in conspectu, quemadmodum si quis loquatur ad amicum suum; III, 18, 3 per Esaiam ait sermo (= λόγος = verbum cf. III, 12, 14); die als prophetische Schrift zum A. T. gerechnete Apok. wird I, 26, 3 ebenfalls mit sermo ait citiert, die Psalmstelle 82[6] in III, 19, 1 mit verbum ait; V, 15, 3 verbum dei ait Hieremiae gleichbedeutend mit IV, 17, 3 per Hieremiam dicit deus; V, 22, 1 plus autem potest super omnia verbum dei, qui in lege quidem vociferatur Deut 6[4] . . . in evangelio autem per has easdem sententias destruens apostasiam . . . dicens Mt. 4[7]: aus dem häufigen Gebrauch von verbum als mascul. generis ergiebt sich schon, dass dabei an die seine eigene Erscheinung vorbereitende Tätigkeit des Sohnes Gottes gedacht ist, wie Iren. IV, 10, 1 selbst sagt: inseminatus est ubique in scripturis filius dei, aliquando quidem cum Abraham loquens, cum eodem comesurus; aliquando cum Noë, dans ei mensuras; aliquando quaerens Adam . . . et de rubo loquitur cum Moyse. et non est numerum dicere in quibus a Moyse ostenditur filius dei, cuius et diem passionis non ignoravit, sed figuratim praenuntiavit, eum pascha nominans. So kann er IV, 2, 3 direct sagen: quoniam Moysi litterae verba sint Christi,

zu „unseren Büchern“, d. h. den christlichen heiligen, gezählt. Dieselbe Beurteilung, aber doch schon die tatsächliche Heiligschätzung bietet das Muratorische Fragment. Für diese Frage ist es unwichtig, ob dasselbe vor oder nach Iren.'s Hauptwerk anzusetzen ist, ob dieser also die Rechtfertigung des Murat. stillschweigend voraussetzt oder ob das Murat. die nachträgliche theoretische Verteidigung eines Verfahrens bringt, zu dem man durch den Zwang der Verhältnisse schon vorher geschritten war. Das Fragment verrät noch deutlich das Bedenken, das man gegen die Heiligsprechung der paulinischen Briefe gehegt hat. „Der Verfasser fühlt noch das Bedürfnis, ihre Stellung im Canon zu rechtfertigen und wir haben bereits oben gesehen, dass er die Auskunft, sie seien canonisch, weil sie apostolisch seien, noch nicht kennt.“ [1]) Weshalb sie ihm nicht als apostolisch galten, zeigt seine Verteidigung ihrer Canonicität: Paulus habe an 7 Gemeinden geschrieben (Z. 47—57), woraus una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur (*διαγινώσκεται*); „Paulus hat nicht ausdrücklich an die gesamte Kirche geschrieben, das ist der Rede Sinn, sondern lediglich an bestimmte Gemeinden. Aber er hat an 7 Gemeinden geschrieben, die Siebenzahl ist die ökumenische Zahl, also hat Paulus doch an die Gesamtkirche, die eine katholische Kirche, seine Briefe adressiert“. Der nicht officiell-apostolische und nicht katholische, sondern private und gelegentliche Ursprung der Briefe war das Bedenken gegen ihre Heiligsprechung, das der Fragmentist zu beseitigen hatte. Bei Iren. tritt der private und gelegentliche Charakter der paulinischen Briefe noch viel zu stark hervor, als dass man sie für von ihm als heilig geachtet halten könnte. Wie canonisch gebraucht und doch nicht für heilig gehalten nehmen sie eine Mittelstellung zwischen profanen und heiligen Schriften ein, die sich allerdings schon den letzteren nähert: der Process ist im Werden. So schnell wie um die Evangelien, mit ihrer andersartigen Form und der Unsicherheit der Kunde über ihre Entstehungsverhältnisse, vermochte sich der Schleier der Heiligkeit freilich nicht um die paulinischen Briefe zu hüllen, deren nicht katholischen Ur-

1) A. Harnack über d. murat. Fr. in Ztschrft. f. Ki.Gesch. (Brieger) III, 1879. p. 377.

sprung man nicht so rasch vergessen konnte, zumal sie selbst immer wieder an denselben erinnerten. Die paulinischen Citate werden bei Iren. zumeist als persönliche Äusserungen des Apostels eingeführt; so: Paulus docens ait IV, 26, 5; *σαφέστατα δὲ Παῦλος ἀπέδειξεν εἰπών* V, 3, 1; exclamavit I, 10, 3; ait, dixit, docuit, confessus est V, 12, 4; 36, 3; ostendit IV, 27, 4 u. dgl., während die alttestamentlichen und evangelisch-apostolischen Citate als Äusserungen des Logos Christus oder auch direct als Worte Gottes selbst gelten. Darin zeigt sich vielleicht am deutlichsten ihre Minderwertigkeit, dass diese Inspirationsautorität auf die paulinischen Briefe nicht anzuwenden war. Sie hängt mit dem christocentrischen Standpunkt des Iren. zusammen, nach dem der als Christus erscheinende Logos zugleich die Offenbarungshypostase Gottes überhaupt ist. Daraus ergiebt sich, dass im A. T. der Logos, d. h. Christus selbst, spricht. Nicht nur in Fällen, wo Gott, das Wort, der Engel Gottes etc. reden, werden diese Stellen als Kundgebungen des Logos bezeichnet, sondern ganz im Allgemeinen ist das verbum dei = *λόγος* = filius dei = Christus das Offenbarungsprincip des A. T.'s. So heisst es V, 24, 1 per Salomonem ait verbum; IV, 20, 9 verbum loquebatur Moysi apparens in conspectu, quemadmodum si quis loquatur ad amicum suum; III, 18, 3 per Esaiam ait sermo (= *λόγος* = verbum cf. III, 12, 14); die als prophetische Schrift zum A. T. gerechnete Apok. wird I, 26, 3 ebenfalls mit sermo ait citiert, die Psalmstelle 82^{6} in III, 19, 1 mit verbum ait; V, 15, 3 verbum dei ait Hieremiae gleichbedeutend mit IV, 17, 3 per Hieremiam dicit deus; V, 22, 1 plus autem potest super omnia verbum dei, qui in lege quidem vociferatur Deut 6^{4} . . . in evangelio autem per has easdem sententias destruens apostasiam . . . dicens Mt. 4^{7}: aus dem häufigen Gebrauch von verbum als mascul. generis ergiebt sich schon, dass dabei an die seine eigene Erscheinung vorbereitende Tätigkeit des Sohnes Gottes gedacht ist, wie Iren. IV, 10, 1 selbst sagt: inseminatus est ubique in scripturis filius dei, aliquando quidem cum Abraham loquens, cum eodem comesurus; aliquando cum Noë, dans ei mensuras; aliquando quaerens Adam . . . et de rubo loquitur cum Moyse. et non est numerum dicere in quibus a Moyse ostenditur filius dei, cuius et diem passionis non ignoravit, sed figuratim praenuntiavit, eum pascha nominans. So kann er IV, 2, 3 direct sagen: quoniam Moysi litterae verba sint Christi,

ipse ait (scil. Christus) Jo 5[46], manifestissime significans, Moysi litteras suas esse sermones: was Moses geschrieben hat, schrieb er im Namen und Auftrage Christi; darum konnte Esra, da die Aufzeichnung verloren gegangen war, dieselbe wiederholen, als ihm der Auftrag dazu geworden war.

Der Abstand dieses Inspirationsbegriffs von dem der paulinischen Briefe ist offenbar. Was den der Evangelien betrifft, so bilden die Worte des Herrn den eigentlichen Kern derselben, bei deren Aufzeichnung die das Evangelium schreibenden Apostel natürlich lediglich referierend tätig waren; wie dieser Charakter sich auf die Umgebung und den ganzen Zusammenhang dieser Herrenworte ausdehnen konnte, gehört in eine besondere Untersuchung. Jedenfalls sind für Iren. die Schriftsteller sowol des A. T.'s wie des Evangeliums nur die selbstlosen Organe der Inspiration, als causae instrumentales. So kann jedes ihrer Worte als heiliges Orakel gelten, dessen Buchstabe göttliche Autorität besitzt; dem entspricht es, wenn, wie oben von der LXX erwähnt wurde, die mechanisch-wörtliche Eingebung sich nicht auf die Abfassung beschränkt, sondern auch auf die Übersetzung und Wiederherstellung erstreckt; III, 21, 1 wird die Übersetzung des Theodotion und Aquilas durch frustrantes prophetarum testimonium, quod operatus est deus, bezeichnet.

Von einer derartigen Inspiration ist für die paulinischen Briefe nicht die Rede. Denn es muss offenbar ein anderer Begriff von Heiligkeit des Textes und von Inspiration sein, welcher gestattet, dem Paulus willkürliche Undeutlichkeit in seinem Texte vorzuwerfen und seine hyperbata selbst zu erklären, wie Iren. III, 7, 1 ff. getan hat. Ebensowenig würde er in der Weise, wie er sich mit dem Inhalte der paulinischen Briefe auseinanderzusetzen — exponere nennt er es — bestrebt, von der Notwendigkeit einer Erklärung des Sinnes der anderen Schriften gesprochen haben. Die Übereinstimmung der heiligen Schriften ist ihm Axiom; auch für die paulinischen Briefe wird sie behauptet, aber um so verräterischer erscheint es, dass er sich dann mit dem Nachweis der Übereinstimmung der Paulusbriefe und der Ap.-Gesch. noch so viel Mühe giebt; im Grunde will er aber nicht einmal die Übereinstimmung beider unter einander dartun, sondern nur die der Briefe mit dem als richtig feststehenden Inhalt der Ap.-Gesch. cf. III, 12, 9. Auf die Analogie der allegorischen

Deutung des A. T.'s und der Evangelien wird man sich nicht berufen können; vielmehr offenbart sich gerade darin, dass Iren. seine allegorische Methode auf die Briefe nicht anwendet, dass diese ihm nicht wie jene als göttliche Schriften galten; denn die an und mit jenen vorgenommenen expositiones tragen einen ganz anderen Charakter, als die parabolische und allegorische Auslegung der heiligen Schriften. Die Experimente, die er sich mit den Paulusbriefen erlaubt, würde er am A. T. oder am Evangelium nie gewagt haben.

So ergiebt sich auch von hier aus, dass der factischen Gleichanwendung der heiligen Schriften und der paulinischen Briefe keineswegs eine Gleichschätzung ihrer Autorität entspricht, dass die letzteren vielmehr die Höhe der Canonicität im Sinne der vollen Gleichstellung mit den anderen heiligen Schriften noch nicht erreicht haben. Die heiligen Schriften des alten und neuen Bundes sind im Ganzen und in jedem ihrer Teile göttliches Orakel, die paulinischen Briefe nur im Einzelnen als Zeugnis des göttlichen Geistes von Beweiskraft.

3.

Die gebräuchlichste zusammenfassende Bezeichnung der heiligen Bücher ist die als *γραφαί* = scripturae; sie findet in gleicher Weise auf das einzelne Buch, wie auf die einzelne Schriftstelle Anwendung. Des öfteren mit dem Zusatz divinae, sanctae, dominicae, verleiht sie die Bedeutung als heilige Schriften göttlichen Ursprungs, aus denen der autoritative Beweis für die heiligen Lehren zu entnehmen ist; aber auch ohne erwähnte Zusätze hat das blosse *γραφή* diesen solennen Sinn, wie V, 30, 1 beweist: *τοῦ προσθέντος ἢ ἀφελόντος τι τῆς γραφῆς, ἐπιτιμίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἕχοντος εἰς αὐτὴν ἐμπεσεῖν ἀνάγκη τὸν τοιοῦτον.* Es ist zu untersuchen, ob und wie weit die paulinischen Briefe mit diesem solennen Prädicat belegt werden.

Zuvor ist das Gewicht dieser Bezeichnung bei Iren. näher festzustellen.

Es ergiebt sich nämlich deutlich, dass man keineswegs überall, wo von *γραφή* = scriptura die Rede ist, die bezeichnete Schrift als heilig und canonisch anzusehen hat. Die wiederholt zu constatierende Bezeichnung profaner Schriften als *γραφή* erklärt sich

nicht etwa aus dem Mangel einer besonderen Bezeichnung für solche; Iren.'s Sprachschatz enthält z. B. das Wort *σύγγραμμα* = conscriptio.

Nun scheint es zunächst allerdings, als ob die Bezeichnung *γραφή* für die h. Schriften reserviert sei. Es hat einen etwas verächtlichen Beigeschmack, wenn er die gnostischen Bücher V praef. als conscripta bezeichnet, I, 25, 4 scripta eorum, d. h. der Karpokratianer; I, 25, 5 *συγγράμματα αὐτῶν*; die Schriften Marcion's nennt er I, 27, 4 scripta, die der Kainiten I, 31, 2 conscriptiones, ebenso seine eigene schriftstellerische Tätigkeit IV, 41, 4, III, 12, 12, wo er die Widerlegung des Marcion in altera conscriptione verspricht. In III, 21, 2 berichtet Iren. über die LXX-Übersetzung, dass Ptolemaeus seine Bibliothek mit *τοῖς πάντων ἀνθρώπων συγγράμμασι* (conscriptionibus) schmücken und deshalb auch von den Jerusalemiten *τὰς γραφὰς* (scripturas) übersetzt haben wollte, weshalb die 70 *ἐμπειρότατοι τῶν γραφῶν* zu ihm geschickt wurden. Zumal aus der letzten Stelle scheint sich evident zu ergeben, dass Iren. die Bezeichnungen *σύγγραμμα* und *γραφή* unterscheidet, und jene für profane, diese für die heiligen Schriften anwendet.

Allein I, 20, 1 zeigt das gerade Gegenteil: *πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν* (scripturarum) *ἃς αὐτοὶ* (scil.: die Gnostiker) *ἔπλασαν, παρεισφέρουσι εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα* (litteras). Hier werden also gerade umgekehrt die falschen Schriften, die die Gnostiker selbst zurecht gemacht haben, *γραφαί*, und die wahrhaften, heiligen *γράμματα* genannt. Ebenso giebt Iren. weiterhin Schriftstücken den Namen *γραφή*, denen er keineswegs Canonicität, ja nicht einmal irgend welche Hervorhebung aus der Reihe anderer Schriften dadurch einzuräumen beabsichtigt. So geschieht dies deutlich mit dem I Clemensbrief III, 3, 3 *ἐπὶ τούτου τοῦ Κλήμεντος ἐπέστειλεν ἡ ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησία ἱκανωτάτην γραφὴν τοῖς Κορινθίοις* . . . ex ipsa scriptura qui velint discere possunt . . . cf. III, 3, 4 *ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη*. Schliesslich belegt Iren. unbeschadet seiner mehrfach hervorgehobenen schriftstellerischen Bescheidenheit sein eigenes Buch adv. haer. mit der Bezeichnung scriptura, so III, 6, 4 omni legenti hanc scripturam III, 17, 4 omnes qui intendunt huic scripturae, V praef.: omnes

lecturi hanc scripturam. Er beobachtet also in der Anwendung des Wortes γραφή kein consequentes Verfahren, sondern gebraucht dasselbe, wie wir das Wort „Schrift", bald im solennen, bald im profanen Sinne. Dann liegt aber kein Grund vor, aus dem blossen Prädicate γραφή auf die canonische Geltung einer Schrift zu schliessen.

Dagegen scheint allerdings die Einführung eines Citats mit ἡ γραφὴ λέγει u. ähnl. die Canonicität des citierten Buches zu involvieren. Ausgeschlossen ist es ja an sich nicht, dass Iren. bei seiner soeben dargetanen Inconsequenz im Gebrauche des Wortes γραφή auch einmal eine Stelle aus einem nichtcanonischen Buche so einführen könnte. Indessen liegt doch in der Auslassung jeglicher näheren Angabe der Quelle des betr. Citats der Hinweis, dass es der Schrift κατ' ἐξοχήν und nicht einem beliebigen anderen Schriftwerk entnommen sei. Diese Formel scheint allerdings nur im solennen Sinne für biblische Citate angewendet zu werden. Demgemäss untersuchen wir im Folgenden:

1) ob die solenne Einführung mit scriptura ait u. dgl. auf die paulinischen Citate Anwendung findet;
2) ob und wieweit die paulinischen Briefe als scriptura und scripturae bezeichnet werden.

Scriptura ait ist die gebräuchlichste Einführungsformel für die A.T.lichen Citate; bisweilen mit dem Zusatz des besonderen Buches, z. B. V, 28, 3 propter hoc ait scriptura Geneseos (im griechischen Text fehlt der Zusatz!), II, 2, 5 sicut scriptura Geneseos ait; zumeist ohne den Zusatz, sodass man unter scriptura entweder die Sammlung der A.T.lichen Bücher oder die einzelne Schriftstelle zu verstehen hat, z. B. IV, 40, 3 καθὼς ἡ γραφὴ φησιν mit Gen.-Stelle, IV, 16, 4 et propter hoc scriptura ait mit Deut., IV, 27, 1 mit II Samuelis, IV, 30, 2 mit Exod., V, 5, 2 mit Daniel, I, 22, 1 mit ψ 32⁶.

In gleicher Weise wird III, 12, 5 Ap.-Gesch. 4²² mit inquit scriptura eingeführt, ferner IV, 20, 2 mit καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα ein Hermascitat; dem letzteren gegenüber könnte man sich ja auf den schwankenden Gebrauch von γραφή berufen, indessen erscheint die Heiligkeit des Hirten gar nicht besonders auffallend, da er als eine Schrift prophetischen Charakters diesen Anspruch erheben konnte.

Anscheinend gleichwertig ist die Einführung: quod scriptum

est; z. B. IV, 23, 2 eunuchus reginae Aethiopum legens ea quae scripta sunt: Jes 53^{7}; II, 22, 5 wird mit id quod scriptum est auf das in § 1 desselben Capitels ebenso eingeführte Citat Jes 61^{2} Bezug genommen. Dieselbe Einführung findet auch auf die Evangelien Anwendung, z. B. IV, 20, 6 quemadmodum in evangelio scriptum est mit Jo 1^{18}; II, 22, 3 quando et scriptum est Jo 2^{33}; ebenda: Jo 11^{54} scribitur. Dagegen ist mir nur ein und noch dazu nur unsicheres Beispiel erinnerlich, dass ein Evangeliencitat mit scriptura ait eingeführt wäre: I, 22, 1 quemadmodum scriptura ait... (folgt ψ 32^{6}) et iterum: Jo 1^{3}. Also sind nicht einmal die Evangelien zu den *γραφαί* im solennesten Sinne zu zählen?

Erst recht; nur bezeichnet Iren. die Evangeliencitate zumeist nicht als der scriptura, sondern als dem Evangelium entnommen. Der Process der Canonisierung der Evangelien ist bereits ein so klar und längst abgeschlossener, dass Iren. die Sammlung derselben als „das Evangelium" bezeichnet und somit den solennen Namen des A. T.'s für die Evangeliencitate nicht mehr zu entlehnen braucht, sondern der Titel ihrer eigenen Quelle als gleichwertig neben jenem Titel des A. T.'s steht, das Praedicat evangelium also hinsichtlich des N. T.'s für scriptura eintritt; cf. quemadmodum in evangelio legimus IV, 32, 1; quod dictum est in evangelio II, 26, 2; evangelium monstrat III, 10, 2; testimonium perhibet his et Johannes domini discipulus in evangelio dicens sic V, 18, 2; substantia plasmatis nostri per evangelium ostensa est manifeste V, 16, 1; duodecim denominati apostoli in evangelio II, 20, 4; *τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κείμενα* I, 20, 2.

Während also die A.T.lichen Citate solenn mit scriptura ait eingeführt werden, auch solche aus Schriften des neuen Bundes mit diesen und ähnlichen Formeln, bei den Evangelien dieselben bereits durch den gleich solennen Titel evangelium verdrängt sind, findet sich nicht ein einziges Pauluscitat in solenner Einführungsform. Keines dieser 206 Citate ist als scriptura ait oder ähnlich eingeleitet. Das kann nicht zufällig, sondern es muss Iren.'s Maxime gewesen sein, dass er die Briefe nicht in einer solennen, den Charakter einer privaten Kundgebung überschreitenden Form angeführt hat.

Ein Einwand ist zu widerlegen Wie bei den Evangeliencitaten für die Bezeichnung als scriptura die als evangelium eintritt, so, könnte man meinen, erkläre sich auch das Fehlen jener A.T.lichen

Einführungsform bei den paulinischen Briefen dadurch, dass die Stellen derselben als aus dem Apostolos entlehnt angeführt werden. Die Voraussetzung dabei ist, dass Iren. unter der Formel „apostolus ait" bereits eine Sammlung apostolischer Briefe als anderen Hauptteil des N. T.'s neben dem Evangelium annehme, in der Weise, wie es schon früher von Marcion geschehen ist. Dass Iren. unter den apostolischen Schriften in erster Linie die Evangelien versteht und höchstens secundär die Briefe, ist oben belegt worden. Hier handelt es sich darum, ob jene Einführungsformel apostolus ait auf die Quelle oder auf den Verfasser zielt. Der sonstigen Wertschätzung der Briefe gemäss kann das apostolus nur von der Person, nicht von einer Sammlung gemeint sein. Eine Beobachtung des Gebrauchs dieser Einführungsform selbst ergiebt die gleiche Antwort.

Wie das erste biblische Citat im Iren. überhaupt I Tim 1 [4] in I praef. 1 mit *καθὼς ὁ ἀπόστολός φησιν* = quemadmodum apostolus ait eingeführt wird, so weiterhin ein grosser Procentsatz derselben. Die Deutung dieser Formel als auf eine Sammlung bezüglich empfiehlt sich deshalb, weil man im anderen Falle genötigt ist, zu erklären, wie Paulus als der Apostel *κατ' ἐξοχήν* erscheinen kann. Weiss [1]) sagt darüber: „Wenn, besonders bei Clemens, so oft mit *ὁ ἀπόστολος λέγει* citiert wird, so hat das seinen Grund einfach darin, dass es doch hauptsächlich der Apostel Paulus war, dessen zahlreiche Schriften benutzt wurden und der darum der Apostel schlechthin heisst (strom. 83), während gelegentlich auch mit *κατὰ τὸν ἀπόστολον* auf Jo 1 [17] verwiesen wird (quis dives salvus 8.)". In der Tat ist auch bei Iren. dieser Gebrauch nur als eine Weglassung des Namens zu erklären, die sich auch ausser bei dieser Einführungsformel häufiger findet, z. B. gentes quidem primo catechisabat apostolus IV, 24, 1; non enim sunt (die Gnostiker) meliores apostolo II, 30, 7; ipse enim apostolus ex sua persona diffinitive templum illud dixit dei V, 25, 2; ebenso steht I, 9, 2 auf das Johannesevangelium bezogen die Wendung *ὅτι δὲ οὐ περὶ τῶν συζυγιῶν αὐτῶν ὁ ἀπόστολος εἴρηκε, φανερόν*. Die Weglassung des Namens zu gunsten des Apostetitels findet also nicht nur bei Paulus statt, sondern z. B. hier auh bei Johannes. In der letztangeführten Stelle hat Iren.

1) Einl. i. d. N. T., S. 66, Anmkg.

aber nicht die Briefe, sondern das Evangelium Johannes' im Auge; das *ὁ ἀπόστολος* ist also nicht von einer apostolischen Briefsammlung gesagt.

Vor allem aber zeigt der Context, dass, wenn auch bei einigen Stellen die Möglichkeit vorliegt, *ἀπόστολος* im Sinne der Briefsammlung zu nehmen, Iren. im Allgemeinen nicht diese, sondern die Persönlichkeit Pauli damit meint. Am deutlichsten tritt dies V, 2, 2 hervor: (dominus) sanguine suo redemit nos, quemadmodum et apostolus eius ait. Die Form, in der die Äusserung des Apostels durch Angabe der Adressaten der Briefe näher bestimmt wird, weist ebenfalls darauf hin, dass es sich dabei nicht um die Teile einer Sammlung handelt: V, 11, 1 quemadmodum rursus ipse apostolus testificatur ... dicens Corinthiis; V, 6, 1 apostolus se ipsum exponens in prima epistola ad Thess.; würde Iren. die Sammlung meinen, so müsste es V, 35, 2 statt hoc autem est quod ab apostolo dictum est doch wol heissen in apostolo; III, 16, 9 quoniam unum Jesum Christum novit apostolus in eadem epistola iterum dicit; IV, 20, 6 apostolus autem id ipsum exposuit dicens. Dass die Person des Apostels gemeint ist, zeigt auch II, 22, 2 apostolus memor scripturae (ψ 44^{22}) in epistola quae est ad Romanos ait (8 ^{36}); von der apostolischen Sammlung könnte er das schwerlich sagen. Im übrigen wird aber diese Formel apostolus ait ganz ohne Unterschied und abwechselnd mit Paulus ait und apostolus Paulus ait gebraucht, z. B. V, 25, 3 de quo apostolus Paulus in secunda ad Thess. sic ait; V, 24, 4 quemadmodum Paulus apostolus in ea quae est ad Ephesios manifestavit; II, 16, 9 Paulus Romanos alloquens ait. Dieser Gebrauch weist aber deutlich auf den ebenfalls persönlichen Charakter jener Einführungsform hin. Neben einander steht IV, 38, 2 *Παῦλος Κορινθίοις φησίν* .. I Co 3^{2} .. *ὡς οὖν ὁ ἀπόστολος δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ βρῶμα* ...

Demnach liegt keine Veranlassung vor, das *ἀπόστολος* in solchen Stellen, die für die gegenteilige Ansicht sprechen könnten, nicht in diesem persönlichen Sinne zu verstehen; auch III, 12, 9 quoniam autem his annuntiationibus eius omnes epistolae consonant, ex ipsis epistolis ostendemus apto in loco, exponentes apostolum, lässt unsere Auffassung zu; ebenso I, 26, 2 Ebionaei solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes, wo

die Nebeneinanderstellung des Matthaeusevangeliums und des Paulus zu der Annahme verleiten könnte, dass damit seine Briefe gemeint seien, aber durch die Apposition deutlich wird, dass Iren. die Person und Autorität des Apostels im Auge hat. In IV, 41, 4 verspricht er den apostolum exponere und giebt als Absicht dieser expositio an, manifestare, illos (Gnostiker) quidem mendaces, apostolum vero praedicatorem esse veritatis, woraus hervorgeht, dass es sich um die richtige Auffassung der Lehre des Apostels handelt: in dem folgenden Teile über die Auffassung der Persönlichkeit Pauli bei Iren. wird sich aber zeigen, dass diese in erster Linie nicht aus den paulinischen Briefen geschöpft wird.

Das apostolus (ait) ist also bei Iren. noch nicht im Sinne einer Sammlung apostolischer Briefe, sondern von der Person des Apostels zu verstehen. Es ist zuzugeben, dass diese elliptische Einführungsformel den Weg bezeichnen mag, auf dem man alsbald zu der Zusammenfassung der Briefe unter dem Titel apostolus gelangen konnte. Die Analogie legte dies nahe, z. B. V, 35, 2 Hierusalem, de qua ait propheta Esaias ... et apostolus autem scribens ad Galatas similiter ait.; es ist in der Tat von hier nur ein Schritt, um, wie von einer Sammlung der prophetischen Bücher, so auch von einer solchen apostolischer Briefe zu sprechen. Aber es ist eben doch ein Schritt, den Iren. noch nicht getan hat. Sein Verfahren zeigt den Weg, auf dem die Grosskirche, wie schon vorher die Gnostiker, zur Gleichsetzung des apostolus neben das evangelium gelangte; aber bis zum Ziel durchmessen ist dieser Weg noch nicht.

Iren. wendet also bei der Citation der paulinischen Briefe weder die solenne Einführungsformel als scriptura an, noch besitzt er für dieselben eine entsprechende andere, wie für die Herrenschriften die officielle Benennung evangelium.

Ebenso wenig werden die paulinischen Briefe sonst als scriptura bezeichnet. In dieser Singularform findet sich der Ausdruck scriptura, abgesehen von dem soeben erörterten Gebrauch als Citationsformel, als zusammenfassende Bezeichnung des ganzen A.T.'s, so III, 6, 3 scriptura ostendit ... quemadmodum apud David (ψ) .. et Esaias .... hoc autem ipsum et Jeremias; als Bezeichnung des einzelnen Buchs, so II, 27, 2 in nulla omnino dictum est scriptura; auch von der einzelnen Stelle, so III, 21, 1 Jes 7 [11] als

γραφή; V, 21, 2 „mitte te deorsum" de eo nulla dicebat scriptura. Die Apokalypse wird V, 30, 2 so genannt, das Evangelium III, 1, 1: Ματθαῖος γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου. Hingegen werden weder die paulinischen Briefe als Ganzes, noch ein einzelner Brief, noch ein einzelnes Citat aus ihnen je mit scriptura bezeichnet.

Auch die Pluralform scripturae ist direct nie von ihnen gebraucht, abgesehen von einem einzigen, aber nicht sicheren Fall. Eine weitere Frage ist es, ob Iren., wenn er einen Beweis ex scripturis antritt, innerhalb desselben unter den Belegstellen auch solche aus den paulinischen Briefen stillschweigend mit anführt. Gesetzt, dass dies der Fall ist, so wäre diese Erscheinung doch streng von der Frage zu trennen, ob die Briefe als solche, wenn sie allein, ausser Zusammenhang mit anderen heiligen Schriften, genannt werden, das Praedicat scripturae erhalten.

Unter scripturae versteht Iren. keineswegs immer die Gesamtheit der alt- und neutestamentlichen Schriften, sondern oftmals das A. T. allein; so IV, 26, 1 si quis intentus legat scripturas inveniet in iisdem de Christo sermonem et novae vocationis praefigurationem; ferner III, 21, 3, wo er nach der Erzählung von der LXX-Übersetzung fortfährt: firma est autem quae secundum nos est fides, manifestam ostensionem habens ex his scripturis, quae interpretatae sunt illo modo, quo praediximus; III, 21, 1 Judaei si cognovissent, nos futuros et usuros his testimoniis quae sunt ex scripturis, nunquam dubitassent ipsi suas comburere scripturas; cf. III, 16, 4; IV, 10, 1; 11, 1; 23, 1. 2; 24, 1; 31, 1; V, 5, 1. Ebenso versteht Iren. unter scripturae bisweilen die apostolischen Schriften allein; dass diese Bezeichnung im officiellen Sinne des Wortes γραφή zu nehmen ist, geht aus II, 35, 4 hervor, wo für das nächste Buch ein Beweis aus den scripturae dominicae angekündigt wird, der in III praef. schlechthin ostensiones ex scripturis heisst, die dann in III, 1, 1 näher als die Evangelien definiert werden; ebenso V, 20, 2 dominicis scripturis enutriri; II, 30, 6 primo quidem ex dominicis scripturis ostendimus . . .

Wie Iren. unter scripturae bald die alttestamentlichen, bald die evangelisch-apostolischen Schriften allein versteht, so fasst er beide natürlich auch unter diesem gemeinsamen Praedicat zusammen; so IV, 33, 8 die Kirche besitzt die custodita sine fictione scripturarum tractatio plenissima neque additamentum neque ab-

lationem recipiens et lectio sine falsatione et secundum scripturas expositio legitima et diligens.

Aber wenn auch die Schriften des alten und des neuen Bundes zusammen ihm als die heiligen Schriften der Kirche ein Begriff waren, so scheint er sich doch noch nicht klar gemacht zu haben, dass dann der altehrwürdigen Sammlung des A. T.'s eine gleichwertige von neutestamentlichen Schriften gegenübergetreten ist. B. Weiss [1]) ist zwar der Ansicht, dass wenn ihm die neutestamentliche Sammlung auch noch sozusagen eine unbestimmte Grösse war, sie doch schon als ein Ganzes gegenüber der alttestamentlichen betrachtet wurde. Das Vorhandensein dieses Begriffs des neutestamentlichen Canons ist bei Iren. nicht ausgeschlossen, da der Begriff ja keineswegs eine feste Bestimmung über den Umfang des Canons voraussetzt; indessen ist mir eine Stelle, die direct auf den Vollzug dieser Reflexion hinwiese, nicht bekannt. Weiss beruft sich für seine Annahme auf III, 19, 2 utraque scriptura divina. Aber die Stelle beweist nichts; denn

1) lese ich scripturae divinae und finde die von W. gewählte Lesart nirgends erwähnt; selbst wenn dieselbe aber berechtigt wäre, geht doch

2) aus dem Zusammenhang hervor, dass utraque sich nicht auf script. div., sondern auf den vorhergehenden Satz bezieht, welcher lautet: sed quoniam praeclaram praeter omnes habuit in se eam quae est ab altissimo patre genituram, praeclare autem functus est et ea quae est ex virgine generatione, utraque scripturae divinae de eo testificantur; ich glaube also nicht, dass Iren. den Begriff eines neutestamentlichen Canons besessen hat; jene Gegenüberstellung würde auch nicht mit seiner Geschichtsauffassung stimmen, die im neuen Bunde eigentlich doch nur eine Fortsetzung des alten zu sehen vermag. Tatsächlich aber besteht die Gesamtheit der heiligen Schriften für ihn aus denen beider Bünde: II, 27, 2 universae scripturae, et prophetiae et evangelia. Gehören nun die paulinischen Briefe zu den letzteren?

Im ganzen Werke des Iren. findet sich meines Wissens nur eine Stelle, in der dieselben direct als scripturae bezeichnet zu sein scheinen: I, 6, 3 (die Gnostiker) *πράττουσι, περὶ ὧν αἱ γραφαὶ διαβεβαιοῦνται τοὺς ποιοῦντας αὐτὰ βασιλείαν θεοῦ μὴ κληρονο-*

1) Einl. i. d. N. T. S. 65.

μήσειν. Eine Stelle in den für Iren. vollgiltigen Schriften, die er hier im Sinne haben könnte, steht mir zwar nicht zur Verfügung; da das Citat (Gal 5 21) aber in indirecter Rede angeführt und nicht direct als paulinisch bezeichnet ist, wäre immerhin möglich, dass auf Seiten des Iren. eine Verwechselung der Art vorgelegen habe, dass er das ihm vorschwebende Paulaswort für aus irgend einer anderen heiligen Schrift stammend hielt. Ferner ist auch möglich, dass Iren. sich hier, wie er öfters tut, auf den Standpunkt der Bekämpften stellt und diese mit ihren eigenen Waffen schlägt, indem er in diesem Falle das Verhalten der Gnostiker, die ja die Paulusbriefe als Schriftquelle gebrauchten, durch ihre eigene Autorität verurteilt werden lässt; das *γραφαί* wäre dann also nur aus dem Sinne der Gnostiker gesagt. Diese Einwürfe widerlegen zwar die Beweiskraft jener Stelle nicht völlig; aber noch weniger vermag ich in diesem einen, nicht einmal unbedenklichen Belege den Gegenbeweis gegen das beredte Schweigen zu sehen, dass ausser in dieser Stelle die Paulusbriefe nirgends direct als scripturae bezeichnet werden, geschweige, dass ihnen jemals das Praedicat divinae, sanctae oder dergl. beigelegt würde. Wol aber scheint umgekehrt II, 30, 7 quoniam enim sunt in coelis spiritales conditiones universae clamant scripturae et Paulus autem testimonium perhibet, quoniam sunt spiritalia, dafür zu sprechen, dass die Paulusbriefe eine ausserhalb der Summe der universae scripturae stehende Instanz sind, die Iren. zu Belegen mitverwendet.

Dass Letzteres geschieht, die Paulusbriefe also canonartig behandelt werden, haben wir von Anfang an behauptet. Eben auf diesem Wege konnten sie aber, zumal angesichts des schwankenden Gebrauchs von *γραφή*, das im profanen Sinne ihnen doch mindestens ebenso gut wie dem Clemensbrief gebührte, alsbald mit unter den Gesamtbegriff der scripturae gefasst werden. Es entspricht nur unserer Behauptung, dass sie factisch als canonisch behandelt worden sind, wenn Iren. in einem aus den h. Schriften anzutretenden Beweise auch Citate aus den paulinischen Briefen anführt. Dass dieser Zustand noch ein novum ist, geht daraus hervor, dass Iren. sich durch ihn nicht veranlasst fühlt, auch im Einzelnen den Briefen jenes officielle Praedicat beizulegen.

Aber selbst aus den Partieen, in denen die Paulusstellen im Rahmen eines Schriftbeweises mit angeführt werden, scheint mir

hervorzuleuchten, dass dies nicht geschehen ist, weil die Briefe ein organischer Teil der heiligen Quellen wären, sondern weil Iren. die apostolische Autorität und Orthodoxie des Paulus, als des Apostels, der das Lucasevangelium garantierte, erweisen musste, nachdem die Häretiker den Paulus auf Grund des Inhalts seiner Briefe zu ihrem Gewährsmann erklärt hatten. Dann sind die paulinischen Briefe eigentlich nur secundäre Quellen seines Schriftbeweises, die selbst erst durch denselben als mit den Schriften übereinstimmend dargetan werden sollten. So tritt Iren. III, 6, 1 einen ausführlichen Schriftbeweis an, der sich zunächst in alttestamentlichen Stellen bewegt, in § 5 aber auf paulinische übergeht, deren erste mit et apostolus autem Paulus dicens eingeleitet wird; III, 7, 1 zeigt dann, dass der hier widerlegte Missbrauch der paulinischen Briefe für Iren. die Veranlassung gewesen ist, deren richtigen Sinn festzustellen; und das daselbst stehende hi qui quae super deum sunt mysteria scire se dicunt, ne quidem legere Paulum sciunt klingt nicht, als ob er damit h. Schriften meine. Dass bis dahin die Briefe nur in der geschilderten gelegentlichen Weise benutzt sind, geht aus III, 12, 9 hervor: quoniam autem his annuntiationibus eius omnes epistolae consonant, ex ipsis epistolis ostendemus apto in loco, exponentes apostolum; das folgende nobis autem collaborantibus his ostensionibus quae ex scripturis sunt bezieht sich nicht auf die Briefe, sondern den ganzen Schriftbeweis. Im eigentlichen Sinne kommt Iren. erst im V. Buche auf die paulinischen Briefe zu sprechen, was er IV, 41, 4 ankündigt: necessarium est autem, conscriptioni huic in sequenti post domini sermones subjungere Pauli quoque doctrinam et examinare sententiam eius et apostolum exponere, wie er dann V praef. sagt: in hoc libro quinto ex reliquis doctrinae domini nostri et ex apostolicis epistolis conabimur ostensiones facere. Von hier ab, wo die Auseinandersetzung lediglich den paulinischen Briefen gilt, findet sich die Bezeichnung als Beweis ex scripturis meines Wissens nicht wieder.

Es ergiebt sich also, dass die paulinischen Briefe zwar in der Reihe der scripturae, ohne erkennbaren Unterschied von diesen, mitgebraucht werden, das Praedicat der scriptura im solennen Sinne sich aber nirgends deutlich auf dieselben übertragen findet.

Damit wäre die Untersuchung der drei Punkte, aus denen wir die Stellung des Iren. zur Canonicität der paulinischen Briefe erschliessen zu können glaubten, beendigt. Ihr Resultat ist die Constatierung einer Abweichung zwischen der Wertschätzung der heiligen Schriften und der Paulinen, sowie zwischen dem tatsächlichen Gebrauche und der bewussten Wertschätzung der letzteren. Es handelt sich dabei um feine Nüancen, aber wir hoffen, dass dieselben nicht als gesucht erscheinen werden. Sie sind in der Tat von Wichtigkeit; denn sie zeigen und beweisen, was wir auf die Frage nach der Gleichschätzung der h. Schriften und der paulinischen Briefe Eingangs antworteten, dass Iren. die letzteren factisch wie canonisch verwendet, aber noch nicht deutlich die durch diesen Gebrauch verlangte Wertschätzung für sie hegt. Demnach hat der neutestamentliche Canon in sehr wesentlicher Hinsicht für Iren. als noch nicht vollendet zu gelten; die Lage würde vielmehr ungefähr an das erinnern, was Harnack vom Canon des alexandrinischen Clemens sagt [1]): „strenggenommen sind es, wenn nicht alles trügt, die 4 Evangelien allein, die er als dem A. T. völlig gleichwertig angesehen und behandelt hat.... bereits die paulinischen Briefe sind ihm nicht in derselben Weise Instanz, wie die Evangelien, obschon er sie gelegentlich als *γραφαί* bezeichnet“.

Nach alledem hat Iren. als ein Zeuge der im Vollzug begriffenen Canonisierung der paulinischen Briefe zu gelten, nicht aber des vollendeten Abschlusses dieses Processes.

Excurs.

Das Resultat der vorstehenden Beobachtungen ist auch in weiterer Beziehung von Wichtigkeit. Denn es ergiebt den für die Geschichte der Canonisierung der Paulinen bedeutsamen Hinweis, dass der canongleiche Gebrauch derselben ihrer officiellen Wertschätzung vorangegangen ist; der Verlauf der Entwicklung wäre also gerade umgekehrt, als bei den Evan-

1) Dogm.-Gesch. I. Aufl. I. 286 ff.

gelien, die augenscheinlich in Folge ihrer wachsenden kirchlichen Verehrung zu officiellem Ansehen gelangt und erst dann nach Art des A. T.'s zum Schriftbeweise verwendet worden sind. Es fragt sich nun, aus welcher Veranlassung man von den paulinischen Briefen einen canongleichen Gebrauch zu einer Zeit gemacht hat, in der man sie noch nicht als canonisch schätzte.

Der natürliche Process würde der gewesen sein, dass man sich, wie bei den Evangelien, von dem apostolischen Werte der paulinischen Briefe überzeugt und sie dann als heilige Schriften gebraucht hätte. Diese Überzeugung konnte Iren. noch nicht gewinnen, da er sich noch zu deutlich des privaten und nicht katholischen Charakters der Briefe bewusst war. Der tatsächliche Gebrauch der letzteren, der jenem natürlichen Processe vorgreift, muss also eine ausserhalb desselben liegende Veranlassung besitzen, welche die natürliche Entwicklung sozusagen gewaltsam beschleunigt hat.

Wir vermuten nun, dass die Benutzung der paulinischen Briefe seitens der Gnostiker als Berufungsinstanz und Beleg für ihren Standpunkt diese äussere Veranlassung gewesen ist, welche die Grosskirche gezwungen hat, diesem Vorgange folgend, die Briefe für sich mit Beschlag zu belegen.

Durch das Vorgehen der Gnostiker war die Kirche vor die Alternative gestellt, diesen Briefen entweder die Beweiskraft abzusprechen, also auf sie völlig Verzicht zu leisten, oder aber den Gnostikern das Recht zu entziehen, sich auf jene zu berufen, indem man den Charakter der Apostolicität (im officiellen Sinne) auf sie übertrug, den die Kirche nach ihrer Überzeugung ja allein verwaltete. Um den ersteren Schritt thun zu können, war die natürliche Wertschätzung dieser Hinterlassenschaft des grossen Apostels doch schon zu weit vorgeschritten; auch konnte man nicht dulden, dass Schriftstücke des Apostels Paulus, selbst wenn es keine heiligen waren, ketzerischen Interessen dienten. So war man gezwungen, die paulinischen Briefe, ungeachtet der noch nicht völlig beseitigten Bedenken gegen ihre profane Literaturform und ihren gelegentlichen Charakter, unter die Zahl der h. Schriften aufzunehmen. Verlaufen ist dieser Process in der Weise, dass die Grosskirche, den falschen gnostischen Auslegungen

der Briefe gegenüber, diese zunächst im Sinne der I erklären veranlasst war, dadurch zu einem canonartigen derselben und erst von hier aus zu der entsprechenden S gelangt ist. Diesen letzten Schritt zeigt unseres Erach noch nicht deutlich, sondern erst im Ansatze.

Ein Excurs über die vermutliche Genesis der Canc der paulinischen Briefe erscheint in dieser Untersuchung da, wenn überhaupt von irgend einer Quelle, gerade in dieser Beziehung einiger Aufschluss zu erwarten ist. sich hier nur darum handeln, das auf die oben aufgesl mutung bezügliche Material des Iren. zu sammeln und z zu einem Resultat würde diese Vermutung erst danı wenn sie sich auch bei der Untersuchung anderer Zeuę Zeit hinsichtlich dieser Frage bestätigen würde. Nur a hypothetischen Wege dürfte es überhaupt möglich sein, z massen greifbaren Resultaten in der Erforschung diesei und doch so überaus wichtigen Periode zu gelangen, beck die wolumschriebene schwarze Provinz auf der Kirchenhistorikers dieser Zeit, in welcher die Anfänge all institutionen der Kirche liegen, nennt.

Was aus Iren. darzutun ist, ist allein dies, da Gnostiker sich auf Paulus berufen haben, und dass 2 legung der paulinischen Briefe bei Iren. die Signatur sie im Gegensatz und in Gegenüberstellung zu der Auslegung geschieht.

Man könnte, ohne deswegen diesen Nachweis einwenden, daraus folge noch keineswegs, dass dei Gebrauch den der Grosskirche veranlasst habe, sond die Gnostiker den Paulus so, Iren. in seinem antignos natürlich entgegengesetzt verwendet und ausgelegt dings ist unsere Vermutung nur aus der Gesamta Zeit und zumal des Gnosticismus zu entnehmen. aber, dass die Gnostiker nicht nur, bevor sich in Anzeichen dafür findet, den paulinischen Canon g dern auch tatsächlich dem Paulinismus viel ent und eine innere, wenn auch degenerierte, Verwandt selben zeigen. Das aber ist das Ausschlaggeber nicht alles trügt, der Paulinismus auf den Gnos giöser Beziehung von Einfluss gewesen ist, w

Hellenisierung. Aber andrerseits zeigt der Gnosticismus doch, wenn auch in falscher Auffassung, das Bestreben, dem Wesen der christlichen Religion gerecht zu werden. Er hat das Problem der Erlösungsreligion erkannt, an dem die altkatholische Kirche fast blind vorüberging; es geht ein Zug der Souveränität des Glaubens gegenüber allen moralistischen Bestrebungen, und der Innerlichkeit der Religion gegenüber aller Werkgerechtigkeit durch den besseren Gnosticismus. Darum fanden seine Vertreter in den paulinischen Briefen verwandte Gedanken, darum konnten sie gerade aus ihnen ihre Ideen schöpfen. Gewiss haben auch sie den Paulus missverstanden, indem sie seine religiös-sittliche Erlösungsidee in das Gebiet des Erkennens übersetzten: sie übertrugen die soteriologischen Gedanken auf das historische Gebiet und ins Transcendentale, und gelangten so zum historischen und philosophischen Dualismus. Aber eben deshalb hat z. B. die Verwerfung des A. T.'s und des alttestamentlichen Gottes kein anderes Motiv, als das tief religiöse: das absolut und eminent Neue des christlichen Heils in seiner Einzigartigkeit gegenüber jeder anderen Religion, die Kluft zwischen allem Vor- und Ausserchristlichen und dem Heil in Christo zu betonen. Mögen die Gnostiker also auch Paulus missverstanden und missbraucht haben, so haben sie sich doch wenigstens durch den Paulinismus religiös erwärmt und innerlich angezogen gefühlt. Deshalb haben sie den paulinischen Briefen ihre Aufmerksamkeit zugewendet, während dieselben den gesetzlichen und kirchlichen Bestrebungen der Grosskirche keine besondere Nahrung bieten konnten.

Es ist im Rahmen dieses Excurses unmöglich, die Begründung dieser Auffassung des Gnosticismus oder auch nur eine Skizze der religiösen und ethischen Grundgedanken der Gnostiker zu geben, wie sich dieselben z. B. aus der irenäischen Bestreitung noch vielfach deutlich erschliessen lassen.

Wenn aber diese Auffassung des Gnosticismus richtig ist, so berechtigen die Tatsachen, dass die Gnostiker sich auf die Paulusbriefe berufen, und dass die denselben zunächst fremd gegenüberstehende Grosskirche aus ihnen den Gegenbeweis antreten muss, zu dem Schlusse, dass dieser Umstand für die Kirche die Veranlassung gewesen ist, die paulinischen Briefe der Kette ihres Schriftbeweises einzugliedern.

Dadurch wäre zugleich erklärt, dass die paulinischen Briefe
1) so rasch in canonischem Gebrauche auftreten,
2) früher in canonischem Gebrauche auftreten, als ihnen die entsprechende Schätzung zu Teil wird,
3) z. B. bei Iren. so häufig citiert werden, ohne dass ein sachliches Interesse für ihren Inhalt und Standpunkt bemerkbar wäre. Letztere Behauptung ist als Resultat dieser ganzen Abhandlung in diesem Excurs bereits vorausgesetzt.

Stellen wir nunmehr das diesbezügliche Material aus Iren. zusammen. Daraus geht deutlich hervor, dass die Gnostiker sich auf die paulinischen Briefe berufen haben; der irenäischen Darstellungsweise des Gnosticismus entsprechend beweist die Mehrzahl der gnostischen Pauluscitate allerdings nur, dass sie dieselben für ihre Speculationen verwertet haben; indessen erhellt doch auch dass sie in religiöser Beziehung aus Paulus geschöpft haben.

Von den in der Darstellung des Gnosticismus im I. Buche seines Werkes zahlreich erwähnten Citationen der Gnostiker aus den Briefen sagt Iren. I, 3, 6: *τοιαῦτα λέγουσιν ἐφαρμόζειν βιαζόμενοι τὰ καλῶς εἰρημένα τοῖς κακῶς ἐπινενοημένοις ὑπ' αὐτῶν*. Als Beispiele seien angeführt: I, 3, 1 *καὶ τὸν Παῦλον φανερώτατα λέγουσι τούςδε αἰῶνας ὀνομάζειν πολλάκις, ἔτι δὲ καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν τετηρηκέναι οὕτως εἰπόντα· εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων τοῦ αἰῶνος* (Eph 3 21); I, 3, 4 *τὸ δὲ, σωτῆρα τὸν ἐκ πάντων ὄντα τὸ πᾶν εἶναι . . . καὶ ὑπὸ τοῦ Παύλου δὲ φανερῶς διὰ τοῦτο εἰρῆσθαι λέγουσι*: Col 3 11 Ro 11 36 Col 2 9 Eph 1 10. Ihre *ὅρος*-lehre belegen die Gnostiker nach I, 3, 5 ausser mit einem Herren- und einem Johanneswort durch Paulus: *Παῦλον δὲ τὸν ἀπόστολον καὶ αὐτὸν ἐπιμιμνήσκεσθαι τούτου τοῦ σταυροῦ λέγουσιν οὕτως* I Co 1 18 Gal 6 14; I, 8, 3 *καὶ τὸν Παῦλον διαῤῥήδην εἰρηκέναι χοϊκοὺς, ψυχικοὺς, πνευματικοὺς* I Co 15 48 2 14. 15; ibidem: *ὅτι δὲ, ὧν ἤμελλε σώζειν ὁ σωτὴρ, τούτων τὰς ἀπαρχὰς ἀνέλαβεν, τὸν Παῦλον εἰρηκέναι* Ro 11 16; I, 8, 4 *καὶ τὰς συζυγίας δὲ τὰς ἐντὸς πληρώματος τὸν Παῦλον εἰρηκέναι φάσκουσι*: Eph 5 32; V, 24, 1 quoniam haec (Ro 13 1 4) autem non de angelicis potestatibus nec de invisibilibus principiis dixit, quomodo quidam audent exponere, sed . . . Diese Beispiele zeigen zugleich, dass Iren.'s Zorn auf die Methode der gnostischen Schriftverwendung, die er I, 9, 1: *ἐπηρεάζοντες τὰς γραφὰς τὸ πλάσμα αὐτῶν ἐξ*

αὐτῶν συνιστάνειν πειρώμενοι, schildert, nicht ungerechtfertigt war; auffallend ist nur, dass seine eigene Schriftverwendung trotzdem an Willkürlichkeit hinter der gnostischen kaum zurücksteht, wie die weitere Abhandlung hinsichtlich der Pauluscitate ergeben wird.

Indessen gilt die gnostische Verwendung des Paulus keineswegs nur diesen phantastischen Speculationen, sondern auch religiös-theologischen Gesichtspunkten: I, 21, 2 *καὶ τὸν Παῦλον ῥητῶς φάσκουσι τὴν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἀπολύτρωσιν πολλάκις μεμνηκέναι.* Von den interessanten gnostischen Bekenntnisformeln, mit denen nach Iren. die Würdigen zur Erlösung eingeweiht werden, beginnt I, 21, 5 die eine mit *σκεῦός εἰμι ἔντιμον*, anklingend an Ro 9[21]. Nach III, 7, 1 folgern die Gnostiker aus II Co 4[4], dass es ausser und über dem Gott dieser Welt noch einen anderen geben müsse, der jenem als der über alle Herrschaft, Hoheit und Macht Erhabene gegenüberstände. Der hervortretendste Gegensatz der Gnostiker gegen die Grosskirche war ihre spiritualistische Auffassung der Auferstehung, die das Fleisch von der Teilnahme am Heil ausschliesst; gerade dafür stützten sie sich auf Paulus, besonders auf I Co 15[50], von welcher Stelle Iren. V, 9, 1 sagt: id est quod ab omnibus haereticis profertur in amentiam suam, ex quo et nos retardare et ostendere conantur, non salvari plasmationem dei; auf Grund dieses Pauluswortes bestreiten sie auch die leibliche Auferstehung Jesu cf. I, 30, 13: hunc maximum errorem inter discipulos eius (scil. Jesu) fuisse dicunt (scil. die Gnostiker), quoniam putarent, eum in corpore mundiali resurrexisse, ignorantes quoniam caro et sanguis regnum dei non apprehendunt. Zur Widerlegung der gnostischen Auffassung dieser Stelle braucht Iren. nicht weniger als den dritten Teil seines V. Buches; V, 13, 2: Wie ein ungeübter Ringkämpfer dadurch zu Fall kommt, dass er einen Teil des feindlichen Leibes hartnäckig festhält, und trotzdem im Fallen zu siegen wähnt, *οὕτω γὰρ οἱ αἱρετικοὶ τὸ „σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται“, δύο λέξεις ἄραντες ἀπὸ Παύλου, οὔτε τοῦ ἀποστόλου κατεῖδον* (perspexerunt), *οὔτε τὴν δύναμιν τῶν λεγομένων προερευνήσαντες, ψιλὰς δὲ ἑαυτοῖς μόνον τὰς λέξεις ἀπαρτίζοντες περὶ αὐτὰς ἀποθνήσκουσι.* So ganz ist Iren. seines Sieges aber doch nicht sicher, wenigstens giebt er die voraussichtlichen Gegenargumente der Gnostiker V, 13, 5 selbst

an: aut contraria sentientem sibimetipsi apostolum dicent . . . aut iterum malignas et extortas cogentur omnium dictorum facere expositiones ad transvertendam et immutandam sententiam dictorum. Ferner zeigt V, 31, 2, dass sie, im Interesse ihrer Lehre vom sofortigen Hinaufsteigen des geistigen Menschen nach dem Tode zum Vater, Eph 4 [9] folgendermassen ausgelegt haben: inferos (= inferiora terrae cf. V, 31, 1) quidem esse hunc mundum, qui sit secundum nos; interiorem autem hominem ipsorum derelinquentem hic (!) corpus, in supercoelestem ascendere locum.

Die Gnostiker haben sich aber nicht nur auf Paulusstellen berufen, sondern, namentlich Marcion, aber auch Andere den Paulus für die allein zuverlässige Autorität erklärt, weil III, 2, 2 apostolos enim admiscuisse ea quae sunt legalia Salvatoris verbis und III, 12, 12 et apostolos quidem adhuc quae sunt Judaeorum sentientes annuntiasse evangelium. Demgegenüber bestreitet Iren. dieses Übergewicht des Paulus und reiht ihn in die Linie der anderen Apostel ein, cf. III, 13, 1 eos autem qui dicunt, solum Paulum veritatem cognovisse, ... ipse convincat . . .

Die Stichhaltigkeit ihres Schriftbeweises scheinen die Gnostiker nicht auf die Autorität der h. Schrift als solcher, sondern auf die der Urheber der dort enthaltenen Ansichten zu gründen; der Wert und die Kraft eines Schriftwortes ist für sie nicht in dem Buchstaben, sondern in dem Geist und der Gesinnung seines Schreibers bestimmt; wenn es dem letzteren nicht entspricht, so halten sie es nicht für verbindlich, cf. III, 2, 2 et non solum apostolos sed etiam ipsum dominum modo quidem a demiurgo, modo autem e medietate, interdum a summitate fecisse sermones. Diese Freiheit des eigenen Urteils darüber, was von dem Überlieferten heilig und normativ sei und was nicht, scheinen sie, im Gegensatz zu der starren Äusserlichkeit der Autorität des Schriftworts, in ihrer Annahme einer mündlichen Geheim-Tradition betont zu haben. Dafür berufen sie sich in III, 2, 1 auf I Co 2 [6]: non enim per litteras traditam illam (scil. traditionem), sed per vivam vocem, ob quam causam et Paulum dixisse . . . Dass Paulus der Kirche als Instanz entgegengestellt wurde, geht auch aus III, 14, 1 hervor: quemadmodum hi qui nunquam Paulo adjuncti fuerunt, gloriantur abscondita et inenarrabilia didicisse sacramenta? cf. IV, 41, 4 . . Paulus, ex quo nobis quaestiones inferunt.

Auf Iren. musste dieser Gebrauch paulinischer Briefstellen den

Eindruck des Schriftbeweises machen, da die Gnostiker sich auf Paulus in der Weise beriefen, wie die Kirche mit den heiligen Schriften verfuhr. Mir scheint zwar, dass in Wirklichkeit das gnostische Verfahren nicht sowol auf einer Erhebung der Paulinen zu dem Range der *γραφαί* im Sinne der Grosskirche beruht, als vielmehr auf dem, den strengen Begriff der Schriftautorität eigentlich aufhebenden Gedanken, dass das Wort eines Apostels ebenso viel wert sei, wie eine Stelle des A. T.'s: es würde sich also auf gnostischer Seite mehr um eine Profanierung der heiligen Schriften, als um eine Erhöhung der paulinischen Briefe handeln. Dem Iren. aber musste es scheinen, als ob die Gnostiker die letzteren nicht nur gleich wie, sondern als wirklich heilige Schriften verwendeten. Es ist hier einzufügen, dass diejenigen Stellen, welche die Paulinen im Zusammenhang und Schutze heiliger Schriften vielleicht mit unter das Praedicat *γραφαί* subsumieren, zumeist aus dem Sinne resp. von dem Verfahren der Gnostiker gesagt sind; so in der oben behandelten Stelle I, 6, 3, ferner I, 8, 1, wo Iren. die *παραβολὰς κυριακὰς ἢ ῥήσεις προφητικὰς ἢ λόγους ἀποστολικοὺς* zusammenstellt und dann von den den Text der *γραφαί* Verderbenden spricht; ähnlich I, 8, 2; III, 12, 12 (Marcionitae) ad intercidendas conversi sunt scripturas, quasdam quidem in totum non cognoscentes, secundum Lucam autem evangelium et epistolas Pauli decurtantes. Sollte also in diesen und ähnlichen Stellen Iren. die Paulinen als scripturae bezeichnen, so beweist das noch nicht, dass er sie selbst dafür achtete und hielt, sondern nur, dass er von dem Verfahren der Gnostiker diesen Eindruck empfing. Hat nun Iren. in dem Verfahren der Gnostiker einen Gebrauch der paulinischen Briefe als heiliger Schriften gesehen, wollte er ferner demselben entgegentreten, so war ihm dies nicht anders möglich, als wenn er die Briefe selbst nach Analogie seines Schriftgebrauchs behandelte.

Zu der Widerlegung des vermeintlichen gnostischen Missbrauchs der paulinischen Briefe war Iren. aber gezwungen. Wie konnte er ihre Beweise anders entkräften, als wenn er sich auf dieselben einliess! Denn so lange er nicht in eine Prüfung und Auseinandersetzung mit den gnostischen Instanzen eintrat, fühlte sich der Feind selbst durch alle seine Angriffe nicht getroffen. Iren. musste also dem Gegner auf sein Terrain folgen, musste den falschen Auslegungen des Paulus richtige entgegensetzen, musste die Angriffswaffe, die gegen die Kirche gerichtet war, den

Händen der Gegner entwinden und gegen diese selbst richten. Wie er dies tut, zeigt IV, 41, 4: necessarium est autem ... quaecunque ab haereticis in totum non intelligentibus, quae a Paulo dicta sunt, alias acceperunt interpretationes, explanare et dementiam insensationis eorum ostendere, et ab eodem Paulo, ex quo nobis quaestiones inferunt, manifestare, illos quidem mendaces, apostolum vero praedicatorem esse veritatis et omnia consonantia praeconio docuisse. Wie er sich im Interesse der Bestreitung der gnostischen Theorien im II. Buche auf das Gebiet des ihm an und für sich fernliegenden Vernunftbeweises begiebt, so ist er hier zu einer Auseinandersetzung und canongleichen Behandlung der paulinischen Briefe veranlasst; cf. I, 22, 2 nobis propositum est omnibus iis (scil. haereticis) secundum ipsorum characterem contradicere; I, 27, 4: ex iis sermonibus qui apud eum (scil. Marcionem) observati sunt domini et apostoli, quibus ipse utitur, eversionem eius faciemus. So wird Iren. ohne eigenes directes Interesse für die paulinischen Briefe zu einem Anwalt und Sachwalter derselben. Denn er kann nicht dulden, dass Schriftstücke, die von der Person des heiligen Apostels Paulus stammen, gnostischen Interessen dienen. Er musste der Willkür entgegentreten, mit der sie verstümmelt wurden, cf. I, 27, 2 Marcion apostoli Pauli epistolas abscidit, auferens quaecunque manifeste dicta sunt ab apostolo de eo deo, qui mundum fecit, quoniam hic pater domini nostri Jesu Christi, et quaecunque ex propheticis memorans apostolus docuit praenuntiantibus adventum domini; dem gegenüber musste Iren. den unversehrten Text der Briefe verteidigen und deren Vollständigkeit in Schutz nehmen. Wie er in der Consequenz seines Verfahrens dazu veranlasst wurde, der gnostischen Auslegung eine kirchliche entgegenzustellen, zeigt z. B. II, 23, 8: Tatianus ... affectans magister haberi, tentans et subinde uti huius modi a Paulo assidue dictis, quoniam „in Adam omnes morimur", ignorans autem quoniam „ubi abundavit peccatum, superabundavit gratia"; ferner II, 26, 1 Paulus clamavit I Co 8 [1], non quia veram scientiam de deo culparet, alioquin seipsum primum accusaret, sed quia sciebat, quosdam sub occasione scientiae elatos excidere a dilectione dei. Hier ist z. B. der Spiess bereits umgedreht und Paulus zum Angriff benutzt; cf. III, 6, 5 quod autem „sive in coelo, sive in terra" (I Co 8 [4]), non quemadmodum exponunt hi,

dicere eum mundi fabricatores, sed . . . Um gnostischen Einwürfen vorzubeugen, wird Paulus aus Paulus erklärt: V, 11, 1 et ipse semetipsum exponens, ne relinqueretur quaestio his, qui infideliter retractant de eo, in ea epistola quae est ad Galatas dicens. Da sich nach I, 8, 3 die Gnostiker für die Einteilung der Menschheit in 3 Rangstufen auf Paulus stützen, wird V, 6, 1 der richtige paulinische Begriff vom homo spiritalis dahin erläutert, dass die Menschen secundum participationem spiritus existentes spiritales . . . propter hoc apostolus seipsum exponens explanavit perfectum et spiritalem salutis hominem in prima epistola ad Thessalonicenses dicens sic: 5 [23].

Von hier aus ergab sich von selbst, dass Iren. auch bei seinen positiven Ausführungen gegenüber der gnostischen Ausprägung des Christentums seine Position durch Paulusstellen belegte, da nur diese Belege von den Gnostikern nicht anzufechten waren. Aus diesem Grunde fügt er paulinische Briefstellen in seine Schriftbeweise ein.

Wenn die ausgesprochene Vermutung über die Veranlassung zu dieser Praxis richtig ist, so erklärt sich auch, wie die letztere bereits bei Iren. ausgeübt werden konnte, während die principielle Wertschätzung dieser Briefe noch nicht eine derartige war, dass sie jenen Gebrauch verursachen musste und allein erklären könnte.

Wir wollen nicht behaupten, dass die von uns vermutete Ursache die einzige Veranlassung zu der auffallenden Beschleunigung der Canonisierung der paulinischen Briefe gewesen ist, wie es nach diesem Excurs, der die für diese Ansicht sprechenden Gründe hervorheben sollte, wol scheinen könnte, aber der Hauptfactor dürfte sie bei derselben allerdings gewesen sein.

Zum Schluss sei ein Hinweis auf das muratorische Fragment gestattet, welches bestätigt, dass die paulinischen Briefe als Waffen im Kampfe zu canonischem Ansehen gelangt sind. Abweichend von seinem Verhalten bei den anderen angeführten Schriften fühlt der Fragmentist bei den paulinischen Briefen noch das Bedürfnis, ihre Anführung unter den canonischen Schriften zu rechtfertigen. Er verweist zwar betreffs des Zwecks der Briefe auf ihre Lectüre, giebt aber trotzdem, wenigstens für die 4 Hauptbriefe, denselben noch ausdrücklich an: Zeile 42 ff. primum omnium Corinthiis schisma et haereses interdicens, deinceps Galatis

circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum sed et principium eorum esse Christum intimans (Paulus) prolixius scripsit, de quibus singulis necesse est a nobis disputari: der Kampf gegen die Häresieen, die Abgrenzung der Kirche gegenüber den beiden Extremen des jüdischen Brauchs und der Verwerfung des christlichen Charakters des A. T.'s, also die Einheit der Kirche ist die Tendenz der Briefe: „Das aber sind alles Punkte, über welche wir Katholiken zu streiten haben". Mit anderen Worten: diese Briefe sind wichtig, um in der Gegenwart zu bestimmen, was christlich sei, und die häretischen Meinungen der Irrlehrer abzuweisen [1]).

Die paulinischen Briefe wären also in erster Linie wegen ihrer Brauchbarkeit als Streitwaffen für die Kirche zu deren heiligen Schriften hinzugezogen worden, nicht etwa, weil die Kirche sich von ihrem religiösen oder theologischen Inhalt sympathisch berührt gefühlt hätte.

B. Auffassung und Schätzung der Person und des Werkes Pauli.

Bevor die Untersuchung an die aus der Behandlung der Citate selbst zu entnehmende Erforschung der den Iren. bei seiner Verwendung der paulinischen Briefe leitenden Absicht und des dabei bewiesenen Verständnisses herantritt, gilt es festzustellen, wie er sich in den diesbezüglichen directen Aussagen über die Persönlichkeit, die Apostelwürde und die Wirksamkeit Pauli äussert.

F. Barth meint in seinem Aufsatz [2]) über „Tertullian's Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln", dass die bei Tertullian bemerkte Gleichstellung der XII Apostel mit Paulus notwendig zu einer Degradierung der Apostelwürde des Letzteren habe führen müssen. Für die Lage

---

1) Harnack, a. a. O.. Ztschft. f. Ki.Gesch. III, 377.
2) Jahrbücher f. pr. Theol. 1882. VIII, 706 f.

bei Iren. trifft dieses Urteil jedenfalls nicht unbedingt, wenn auch in gewissem Sinne zu.

Man kann nicht sagen, dass bei ihm die Apostelwürde des Paulus degradiert sei; sie ist ihm im Gegenteil über allem Zweifel erhaben und wird gegen Angriffe energisch verteidigt. Was bei Iren. zu kurz kommt, ist die Individualität des Apostels; aber auch dies geschieht nicht, weil er etwa gerade an ihr Anstoss nahm, sondern weil ihm ein Interesse für die historischen Erscheinungen überhaupt abgeht; ebensowenig wie für Paulus zeigt er für Petrus und die Anderen persönliches Interesse: die Apostel interessieren ihn nicht als historische Individualitäten, sondern als dogmatische Autoritäten. Da nun Paulus als Persönlichkeit der alle Anderen überragende Apostel ist, wird seine Individualität durch diese dogmatische Uniformierung der Apostel allerdings beeinträchtigt; aber umgekehrt enthält die Gleichstellung der XII und des Paulus auch eine Herabwürdigung der zwölf vom Herrn Beauftragten zu Gunsten des nachberufenen Apostels. Bei dieser Gleichstellung lag der Verlust für die XII also auf dem Gebiete ihrer bisher einzigartigen dogmatischen Autorität als Überlieferungsinstanz, für Paulus in der Nivellierung seiner überragenden Persönlichkeit; der Gewinn für Paulus in der ihm nunmehr zugesprochenen Teilnahme an der officiellen dogmatischen Autorität der Apostel, für die XII darin, dass sie an der ruhmvollen Erinnerung der Wirksamkeit Pauli teilnehmen und mitzehren konnten. So beruht die Schöpfung der katholischen Petrus- und Paulus-Autorität (d. h. Petrus als Repräsentant der XII) auf einem nivellierenden Vergleich: Paulus musste auf den Alleinbesitz seines historischen Ruhms verzichten und empfing dafür dogmatisches Ansehen, das ihm bis dahin fehlte; Petrus resp. die XII mussten dem Paulus die Teilnahme an ihrer officiellen Autorität einräumen und empfingen dafür die Übertragung des historisch nur dem Paulus gebührenden Ruhmes seiner fruchtbaren Missionstätigkeit. Geschaffen worden ist diese Petrus- und Paulusinstanz nicht im Interesse eines historischen Ausgleichs, sondern aus dem Bedürfnis nach einer festen Autorität, die sowol die Überlieferungsgarantie für die kirchliche Lehre sein sollte, als auch der Massstab, an dem sich Alles, was als kirchlich

gelten will, legitimieren musste. Da also das Interesse des Iren. kein historisches, sondern ein dogmatisches ist, so wird, wenn man bei jener Gleichstellung überhaupt jemand im Vorteil glaubt, dies von Paulus zu gelten haben, der zwar in historischer Beziehung verliert, aber in dogmatischer Hinsicht, was eben für Iren. das bei weitem Wichtigere ist, gewinnt.

Wir haben im Folgenden diese Ausführungen zu begründen.

Während der dogmatische Apostelbegriff dem Iren. als fundamental und unantastbar feststeht, besitzt er in historischer Hinsicht keine feste Norm für die Erteilung des Apostelpraedicats. Die Zwölfzahl gilt ihm zunächst noch als die ursprüngliche: III, 12, 1 Petrus apostolus post resurrectionem domini et assumtionem in coelos volens adimplere duodecim apostolorum numerum et allegere pro Juda alterum, qui electus esset a deo, dixit ... Daneben gebührt dem Paulus zweifellos der Name eines Apostels, cf. II, 21, 2 wo Iren. gegen die gnostische Zahlenspielerei, dass duodecim apostoli propter hoc electi sunt, ut per eos numerus duodecim aeonum significetur, den Einwurf erhebt: sed neque de Paulo quidem tacendum est, sed exigendum ab his, in cuius aeonis typum apostolus nobis traditus est. Weiterhin kennt Iren. ein Siebzig-Collegium von Aposteln, das II, 21, 1: post enim duodecim apostolos septuaginta alios dominus noster ante se misisse invenitur, und III, 13, 2 erwähnt wird. Ganz merkwürdig ist der Gebrauch der Bezeichnung Apostel in IV, 8, 3: omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem; sacerdotes autem sunt omnes domini apostoli, qui neque agros neque domus haereditant hic, sed semper altari et deo serviunt. Das gemeinsame Charakteristicum aller Apostel — hier geht der Begriff ins Dogmatische über — ist der Gegensatz zu den Propheten, die nur ankündigten, was jene verkündigen können; das zeigt sich in III, 11, 4, nach welcher Stelle Johannes der Täufer mehr als ein Prophet gewesen, nämlich auch Apostel: reliqui enim omnes prophetae annuntiaverunt adventum paterni luminis, concupierunt autem digni esse videre eum quem praedicabant: Johannes autem et praenuntiavit sicut alii et advenientem vidit et demonstravit et credere in eum suasit multis, ita ut ipse et prophetae et apostoli locum habuerit. Die Tätigkeit der Apostel besteht also darin, dass sie die Kunde von der Offenbarung verkünden und verbreiten und die Reinheit und Sicherheit dieses Kerygma's garan-

tieren; diese Garantie beruht auf der sicheren Fortpflanzung von den *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπταις καὶ ὑπηρέταις τοῦ λόγου* her und liegt nunmehr in den Händen der Kirche, die das *κήρυγμα* rechtmässig und allein richtig besitzt: das garantierende Mittelglied zwischen dem Träger der Offenbarung und der Übernahme ihrer Überlieferung durch die Kirche sind Apostel. In diesem Sinne sagt Iren. III, 12, 7: ecclesia vero per universum mundum ab apostolis firmum habens initium, in una et eadem de deo et de filio eius perseverat sententia, und Tertullian hat diese apostolische Überlieferungstheorie classisch formuliert: de praescr. haeret. 21: constat omnem doctrinam quae cum ecclesiis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandum, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit. Alle, welche die apostolische Tradition übermitteln, sind im weiteren Sinne Apostel; die, welche sie zuerst empfingen und ihre Wahrheit in erster Linie verbürgen, sind die eigentlichen Apostel im officiell-dogmatischen Sinne.

Dem Paulus giebt Iren. nun keineswegs nur das Praedicat im weiteren Sinne, sondern jener hat an dem officiellen Apostolat im primären Sinne Teil. Er ist nicht ein Apostel nach oder neben dem solennen Collegium der XII Urapostel, sondern mit denselben zusammen bildet er die officielle katholische Instanz. Die Geistesausrüstung der Apostel III, 1, 1: induti sunt supervenientis spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem, exierunt in fines terrae ea quae a deo nobis bona sunt evangelisantes et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium dei, bezieht sich, wie die gleich darauf folgende Zusammenstellung der Missionstätigkeit des Petrus und Paulus in Rom zeigt, in gleicher Weise auf Paulus wie auf die Jünger. Petrus und Paulus werden oft zusammen genannt, so I, 13, 6: *μηδ' ἂν Παῦλον, μηδ' ἂν Πέτρον εἴπῃς, μηδ' ἄλλον τινὰ τῶν ἀποστόλων·* I, 25, 2: einige Gnostiker behaupten, sie seien *διαφορώτεροι τῶν ἐκείνου* (scil. Jesu) *μαθητῶν, οἷον Πέτρου καὶ Παύλου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων·* IV, 35, 2: Petrus et Paulus et reliqui apostoli. Die römische Kirche gilt als Schöpfung ihrer gemeinsamen Arbeit III, 1, 1: *τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομέ-*

νων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν, cf. III, 3, 3: οἱ μακάριοι ἀπόστολοι. In III, 3, 2 ist von der maxima et antiquissima et omnibus cognita, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta ecclesia die Rede: ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, .. in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Die für die apostolische Tradition massgebende Kirchenbildung beruht also auf der gemeinsamen Autorität des Petrus und Paulus. Wie diese beiden für Rom, so bürgen für Ephesus gemeinsam Paulus und Johannes: III, 3, 4 ἀλλὰ καὶ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθής ἐστι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως. Paulus wird III, 21, 3 unter den Hauptaposteln mitgenannt: Petrus et Johannes et Matthaeus et Paulus et reliqui deinceps et horum assectatores ... Von irgend welcher Zurückhaltung Paulus gegenüber — man beachte den Fortschritt seit Justin — ist nichts mehr zu spüren. Iren. spricht V, 2, 3 von dem μακάριος Παῦλος, IV, 41, 4 von den epistolae beati apostoli und II, 30, 7 von denen, qui similiter ut apostolus valde sunt perfecti in dilectione dei; IV, 26, 5: Paulus apostolus, cum esset bonae conscientiae, dicebat ad Corinthios: non enim sumus sicut plurimi, adulterantes verbum dei, sed ex sinceritate, sicut ex deo, coram deo in Christo loquimur. Iren. betont IV, 41, 4 und will ausdrücklich beweisen: apostolum vero praedicatorem esse veritatis et omnia consonantia veritatis praeconio docuisse.

Wäre es noch zweifelhaft, ob die Apostelautorität Pauli bei Iren. wirklich eine der der XII Apostel völlig gleichwiegende ist, so wird dies dadurch unbestreitbar dargetan, dass das eine der 4 Evangelien, d. h. der heiligen schriftlichen Fixierung der apostolischen Tradition, auf der Autorität und Garantie des Paulus beruht. Während Matthaeus und Johannes als Apostel ihr Evangelium selbst garantieren, ist dies bei Lucas und Marcus nicht möglich; sie gelten vielmehr als die Vertreter des Paulus und Petrus, deren Evangelien und nicht ihr eigenes sie aufgezeichnet haben, und die somit natürlich auch die Garantie für dasselbe tragen; cf. III, 1, 1 .. καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο

... quibus si quis non assentit, spernit quidem participes domini. Bekanntlich hat schon Marcion das Lucasevangelium für am meisten paulinisch erachtet; wie wenig aber für Iren. innere Gründe, also etwa die Vermutung paulinischer Auffassung im Lucasevangelium, massgebend sind, erhellt aus III, 11, 8, wonach dieses als priesterlichen Charakters gilt: *τὸ δὲ κατὰ Λοῦκαν ἅτε ἱερατικοῦ χαρακτῆρος ὑπάρχον, ἀπὸ τοῦ Ζαχαρίου τοῦ ἱερέως θυμιῶντος τῷ θεῷ ἤρξατο.* Jedenfalls aber ist auf Grund der Tatsache, dass die vermeintliche paulinische Version des Evangeliums zu den Säulen der Kirche, wie Iren. die Vierzahl der Evangelien nennt, gehört, an der officiellen Apostelwürde des Paulus nicht zu zweifeln.

Im Interesse der Harmonie und Solidarität des Petrus-Paulus-Apostolats hat Iren. sowol die Überschätzung des Paulus, wie die Verwerfung seiner Autorität zu bekämpfen.

Denen gegenüber, die unter Missachtung der Urapostel nur den Paulus als rechten Apostel gelten lassen wollen, betont er dessen Übereinstimmung mit dem Standpunkte jener und sucht seine Schätzung von dieser hervorgehobenen Stellung auf das dem dogmatischen Apostelbegriffe entsprechende gemeinsame Niveau herabzustimmen: III, 13, 1: eos autem, qui dicunt, solum Paulum veritatem cognovisse, cui per revelationem manifestatum est mysterium, ipse Paulus convincat eos, dicens, unum et ipsum deum operatum Petro in apostolatum circumcisionis et sibi in gentes; ipsius ergo dei Petrus erat apostolus, cuius et Paulus, et quem Petrus in circumcisione annuntiabat deum et dei filium, hunc et Paulus in gentes. neque enim, ut solum Paulum salvaret, venit dominus noster, nec sic pauper deus, ut unum solum haberet apostolum, qui dispositionem filii sui cognosceret. et Paulus autem dicens: Ro 10^{15}, manifestum facit, quoniam non unus, sed plures erant, qui veritatem evangelisabant. et rursus . . I Co 15^{11} . . unam et eandem praedicationem confitens omnium eorum qui deum viderunt post resurrectionem a mortuis. Keineswegs Paulus allein hat die revelatio von Gott empfangen, sondern auch Petrus, cui (III, 13, 2) dominus testimonium dedit, quoniam caro et sanguis non revelavit ei, sed pater qui in coelis est, der also ebenso wie Paulus nicht ein apostolus ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum et deum patrem ist.

Wie Iren. diesen einseitigen Lobrednern des Paulus gegenüber die Anderen beschützt, so tritt er denen, die den Paulus nicht als Apostel anerkennen wollen, entgegen. I, 26, 2 werden in der Reihe der Häretiker auch die Ebionaei mitgenannt und ihnen vorgeworfen, dass sie apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Den extremen Anti-Enthusiasten, die den montanistischen Missbrauch der Geistesgaben dadurch bekämpften, dass sie gänzlich das donum spiritus frustrantur[1]), und deshalb das Johannesevangelium mit seinem Parakleten nicht anerkannten III, 11, 9, wird weiter Schuld gegeben, quod huiusmodi neque apostolum Paulum recipiant; in ea enim epistola quae est ad Corinthios de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. per haec igitur omnia peccantes in spiritum dei in irremissibile incidunt peccatum. Alle, die den Apostel Paulus nicht anerkennen, qui Paulum apostolum non cognoscunt, verurteilt er III, 15, 1 aufs schärfste: qui igitur non recipiunt eum, qui sit electus a deo ad hoc, ut fiducialiter portet nomen eius, quod sit missus ad quas praediximus gentes, electionem domini contemnunt et seipsos segregant ab apostolorum conventu.

Die Aberkennung der Apostelwürde Pauli ist also ebenso falsch, wie die Überschätzung derselben auf Kosten seiner Mitapostel: Paulus ist vielmehr ein Apostel wie die anderen, harmonisch und solidarisch mit ihnen verbunden, der gleichgesinnte College der XII.

Iren.'s Auffassung der Person und des Werkes Pauli steht unter dem Einfluss dieses uniformen Apostelbegriffs. Was Paulus spricht und tut, muss, so fordert die Theorie a priori von der Geschichte, so sein, dass es auch von Petrus geschehen könnte. Man mag über das Mass der Übereinstimmung zwischen dem historischen Petrus und Paulus urteilen, wie man will, so viel steht fest, dass auf dem irenäischen Standpunkt die Individualität des Paulus zu kurz kommt und nivelliert wird. Das Bild, das sich unter diesem Sehwinkel ergiebt, nennen wir zum Unterschied von der historischen Individualität des Apostels den dogmatischen Paulus, weil seine Züge in der Hauptsache

1) Dies scheint mir der einzig richtige Sinn der umstrittenen Stelle zu sein.

nicht historischer Erinnerung und Bemühung, sondern dem dogmatischen Apostelbegriff entstammen. Die geschichtlichen Bemühungen des Iren. gelten nicht der Frage: was sagen die Quellen? sondern: wie muss man die Quellen verstehen, um das kirchlich feststehende Resultat zu finden? Damit soll ihm keineswegs bewusste Geschichtsfälschung vorgeworfen werden, er hat gewiss bona fide gehandelt; aber sein tatsächliches Verfahren lässt sich nicht anders charakterisieren. Sein Interesse war eben ein dogmatisches in practisch-kirchlicher Abzweckung und kein historisches, der objectiven Wahrheit geltendes.

Mit unserer Unterscheidung des historischen und dogmatischen Paulus soll nicht in Abrede gestellt werden, dass das Bild und der Ruhm jenes zur Bildung des letzteren viel beigetragen, ja geradezu den Stoff hergegeben hat; es soll dadurch nur betont werden, dass Iren. sich bei der Ausführung seines Paulusbildes nicht von dem vorurteilsfreien Ergebnis historischer Nachforschungen, sondern von der fertigen Vorlage seines dogmatischen uniformen Apostelbegriffs hat bestimmen lassen. Durch diese Brille sehend verkannte er aber notwendigerweise die Individualität des historischen Paulus; man kann darum doch sagen, dass bei Iren. das Bild des dogmatischen Paulus im wesentlichen von dem des historischen unabhängig ist, dieses vielmehr nach jenem ausgeführt und umgedeutet wird.

Über die Wirksamkeit Pauli berichtet Iren. an mehreren Stellen gelegentlich, und besonders im Zusammenhang eines zumeist der Ap.-Gesch. entnommenen Berichts über die Apostel, den er im Interesse der schon vorher aus den Evangelien bewiesenen Einheit Gottes unternimmt, um sententiam eorum de deo perquirere III, 11, 9.

Was die Quellen seiner Nachrichten über Paulus betrifft, so bietet er ausser dem unseren N.T.lichen Büchern zu entnehmenden Materiale keine historischen Erinnerungen an Pauli Leben. Overbeck constatiert mit Recht das erstaunlich geringe Mass der urchristlichen Erinnerungen bei den Vätern. Auch für die anderen Apostel ist das von Iren. über den Inhalt der evangelischen und N.T.lichen Berichte hinaus beigebrachte Material ein ausserordentlich geringes. „Man spricht gerne von der „kleinasiatischen Theologie des Iren., vindiciert dieselbe bereits den

Lehrern desselben, Polycarp und den Presbytern, steigt nun bis zum Apostel Johannes hinauf und vollzieht, wenn auch schüchtern, die Gleichung: Johannes-Irenaeus." [1]) Wie wenig man dazu berechtigt ist, zeigt meines Erachtens schon dieser Mangel an historischen Reminiscenzen; wenigstens wirft derselbe auf die tatsächliche Lebendigkeit der apostolischen Tradition ein sehr bedenkliches Licht; hat eine solche aber nicht stattgehabt, so ist eine etwaige Beziehung des Iren. zu den Apostelkreisen historisch ohne Belang. Dass das wenige Überlieferte ausserdem keineswegs zuverlässig ist, lehrt folgendes Beispiel. Gewichtiger kann man etwas nicht versichern, als Iren. V, 33, 3 das bekannte chiliastische Citat von der Fruchtbarkeit der Erde als Herrenwort bezeugt: quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Johannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat .... *ταῦτα δὲ καὶ Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων* — und sicherer wird man auf Grund innerer Kritik kaum etwas behaupten können, als dass dieses sinnlich-phantastische Citat, bei dem, wie vielfach in den chiliastischen Stellen, Essen und Trinken eine grosse Rolle spielen, zum mindesten in der vorliegenden Fassung kein Herrenwort sein kann. Kayser [2]) bemerkt über die Paulusbehandlung bei Iren. mit Recht: son livre ne contient pas un mot sur un seul des nombreux événements auxquels l'apôtre fait allusion dans ses écrits, pas une indication qui permette de fixer l'époque et le lieu de la rédaction de ses épîtres, ou l'ordre précis et la direction de ses voyages. Au lieu de renseignements puisés à des sources authentiques et abondantes nous ne rencontrons que certaines modifications apportées à l'histoire documentée de l'apôtre et qui sont en liaison trop intime avec les opinions dogmatiques d'Irénée pour mériter confiance. Auch von hieraus bestätigt sich also, dass Iren.'s Interesse für die apostolische Zeit und insbesondere für Paulus kein sachliches, dem Gegenstande selbst geltendes gewesen ist.

Die paulinischen Briefe dienen ihm selbstverständlich als

---

1) Harnack, D.-G. 1. Aufl. I, 429 Anmkg. 1.
2) a. a. O. (Rev. de Théol.) p. 339.

Nachrichtsquelle über Pauli Persönlichkeit; deswegen brauchen sie ihm aber noch nicht als heilige Schriften zu gelten. Dass dies noch nicht der Fall ist, war bereits in anderem Zusammenhange auszuführen. Es sei hier nochmals daran erinnert, dass alle Einführungen und Ehrenprädicate, wie V, 10, 2 bene apostolus ait und mirabiliter igitur apostolus naturam ostendit nostram et universam dispositionem dei, ferner IV, 27, 4 et habemus praeceptum: I Co 5 [11]; IV, 37, 4 apostolus consilium dat, quaedam quidem facere, a quibusdam vero abstinere, zu keinem weitergehenden Schlusse berechtigen, als dass Iren. in den Briefen des grossen Apostels Paulus hochgeschätzte Schriftstücke zu besitzen sich bewusst war. Da dieselben ihrer litterarischen Form nach privat-persönlichen, nicht officiell-katholischen Charakter trugen, konnten sie auf die Eigenschaft einer heiligen, göttlichen Schrift gar keinen Anspruch erheben. Eine Behandlung des Textes der Paulusbriefe, wie sie Iren. III, 7, 1 f. unternimmt, schliesst schon allein die Möglichkeit aus, dass sie dem in jedem Buchstaben als göttliches Orakel behandelten A. T. gleich gelten könnten: quoniam autem hyperbatis frequenter utitur apostolus propter velocitatem sermonum suorum, ist es nötig, seinen Text nicht immer Wort für Wort zu verstehen, sondern dem Sinne gemäss umzustellen und aufzufassen: si ergo non attendat aliquis lectioni, et intervalla aspirationis manifestet, in quo dicitur, erunt non tamen incongruentia, sed et blasphema legens . . . Mit einem Worte: um den von dem katholischen Apostel zu verlangenden Sinn in den Paulusbriefen zu finden, muss man sich Mühe geben, sie richtig, d. h. jenem Sinne entsprechend, zu verstehen. Iren. verrät selbst, wie grosse Schwierigkeiten ihm die Briefe in dieser Beziehung bereitet haben.

In stärkerem Masse, als die Briefe, dient die Ap.-Gesch. dem Iren. als Quelle seiner Nachrichten über Paulus; ja man kann sagen, dass die Briefe gewissermassen im Sinne der Ap.-Gesch. gelesen werden. Es ist richtig [1]), dass die Ap.-Gesch. gleichsam die Glosse zu den paulinischen Briefen gewesen zu sein scheint, und dass letztere zunächst allein im Schatten jener im Canon gestanden haben. Es ist ferner richtig, dass die Ap.-Gesch. tatsächlich die „Klammer“ der neuen Sammlung (d. h. der Evang. und

1) Overbeck, a. a. O., Baseler Programm 1877, S. 8.

der Briefe) gewesen ist. Hingegen darf man daraus nicht schliessen, dass die Ap.-Gesch. die Canonisierung der Paulinen veranlasst oder wesentlich gefördert habe. Denn, was sie belegen konnte, war der solenne Apostelcharakter des Paulus; derselbe stand aber der Kirche bereits fest, als man die Briefe dem N.T.lichen Canon beizuordnen begann; von dieser Seite hätte ihrer vollen Erhebung zur heiligen Schrift kein Hindernis im Wege gestanden. Woran man vielmehr Anstoss nahm, war nicht ihre paulinische Herkunft, sondern ihre profane litterarische Form und ihr privater Charakter. Nicht weil die Briefe paulinische Schriften waren, trug man Bedenken, sie zu heiligen Schriften zu prädicieren, sondern weil die paulinischen Schriften Briefe waren. Diesen Anstoss konnte aber auch die Ap.-Gesch. nicht beseitigen; wie die Kirche über denselben hinweggeschoben worden ist, haben wir oben vermutungsweise ausgeführt.

Wir sagten, es sei richtig, dass die Ap.-Gesch. gleichsam die Glosse zu den paulinischen Briefen gewesen zu sein scheine. Wir gewinnen allerdings diesen Eindruck; trotzdem hat für Iren. selbst die Ap.-Gesch. nur bis zu einem gewissen Grade diese Bedeutung gehabt. Er behauptet in naiver Weise die völlige Harmonie der Berichte der Briefe und der Ap.-Gesch.; das ist ihm deshalb möglich, weil er beide Berichte überhaupt nicht als historische Quellen las, sondern unter dem Gesichtspunkt seines dogmatisch vorausgesetzten Resultats. Er hat aber keineswegs die Absicht, die Nivellierung der Individualität des Paulus in der Richtung der Ap.-Gesch. fortzusetzen. An und für sich ist ihm das historische Paulusbild, das die Ap.-Gesch. ergiebt, ebensowenig massgebend, als das der Briefe. Uns erscheint es nur zumeist so, als ob die Ap.-Gesch. den Briefen übergeordnet sei, weil er in jener eine Auffassung des Paulus fand, die dem uniformen Apostelbegriff, nach welchem er den Paulus modellierte, am nächsten kommt. Wo die Ap.-Gesch. diesem aber nicht entspricht, trägt Iren. kein Bedenken, auch ihren Bericht in jener Tendenz umzugestalten. Über den historischen Nachrichten sowol der Ap.-Gesch. wie der Briefe steht ihm also als Norm des Verständnisses derselben die dogmatische katholische Forderung der Harmonie und der Solidarität der Apostel.

Wie fern es aber Iren. gelegen hat, in seinem Verfahren eine Verkürzung des historischen Paulus zu erblicken, beweist der Umstand, dass er die Ap.-Gesch. selbst für eine paulinistische Urkunde hält. Er betont wiederholt die freundschaftliche Abhängigkeit des Lucas von Paulus, gemäss der Analogie, dass Marcus der interpres et sectator Petri ist III, 10, 6; er sieht in Lucas den Schreiber des paulinischen Evangeliums (III, 1, 1.); ferner III, 14, 1 quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius eius in evangelio, ipse facit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate ... omnibus his (der Reisebericht der Ap.-Gesch.) cum adesset Lucas diligenter conscripsit ea ... quoniam non solum prosecutor (*ἀκόλουθος*), sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli, et ipse autem Paulus manifestavit in epistolis, dicens II Tim 4 [10] ... Lucas quidem, qui semper cum Paulo praedicavit et dilectus ab eo est dictus et cum eo evangelisavit .. In der vom Freunde des Paulus geschriebenen Ap.-Gesch. kann aber unmöglich der paulinische Standpunkt verkannt oder verkürzt sein. Daraus ergiebt sich der Grundsatz der irenäischen Geschichtsforschung: III, 13, 3 sic et consonans et velut eadem tam Pauli annuntiatio quam et Lucae de apostolis testificatio (cf. III, 12, 9); diese Theorie ist ihm redliche Überzeugung. Die Solidarität der Apostel wird auch dadurch illustriert, dass Lucas, der besondere Freund und Mitarbeiter des Paulus, I, 23, 1 discipulus et sectator apostolorum und III, 10, 1 sectator et discipulus apostolorum genannt wird. Das Verfahren des Iren. ist nicht anders denn als ein naives zu bezeichnen. Overbeck [1]) hat die Situation richtig gekennzeichnet: „Iren. steht noch auf dem mit Rücksicht auf Späteres antik zu nennenden Standpunkt, welchen auch die Ap.-Gesch. und Justin repräsentieren und auf welchem das paulinische Evangelium in seiner Eigentümlichkeit so gut wie nicht existiert. Allerdings sind inzwischen die Briefe des Paulus zur Anerkennung(?) als canonische Schriften gelangt, aber sie sind noch so sehr ein unverstandener und unbedachter, oder durch die Ap.-Gesch. noch verhüllter Buchstabe, dass sie für sich noch gar nicht reden".

Ist also die Harmonie der Apostel dem Iren. ein dogmatisches

---

1) a. a. O. pag. 9.

Postulat, dem die Geschichte sich einfügen muss, so ist von ihm eine Würdigung der Eigentümlichkeit und Individualität des Apostels nicht zu erwarten. So werden in der Tat die Differenzen zwischen Paulus und den Uraposteln zwar nicht übergangen, aber auch nicht als solche empfunden. Sie werden dem Gebiete des Persönlichen entrückt und nicht als aus sachlich abweichender Auffassung, sondern als aus kluger formaler Accommodation an die Verhältnisse, gemäss weisem Übereinkommen zwischen den Aposteln, entsprungen erklärt.

Dass Paulus in specifischem Sinne der Heidenapostel war, die Zwölf in Israel das Evangelium verkündeten, ist Iren. bekannt: III, 13, 2: dominus duodecim apostolos ad oves quae perierant domus Israel mittebat; III, 13, 1 ipsius ergo dei Petrus erat apostolus, cuius et Paulus, et quem Petrus in circumcisione annuntiabat deum et dei filium, hunc et Paulus in gentes; IV, 24, 2 quapropter plus laborabat qui in gentes apostolatum acceperat, quam qui in circumcisione praeconabant filium dei. Iren. sieht darin einfach eine Geschäftsteilung. Keine Spur führt auf die Erinnerung, dass die Heidenmission je eine streitige Frage gewesen ist. Sie gilt so wenig als eigentliches Werk des Paulus, dass er nicht einmal der Erste ist, der sie betreibt; sein Werk ist sie nur insofern, als er persönlich im Auftrage und unter der Autorität der Gesamtheit der Apostel für sie wirkt. Aber derjenige, der die Praxis der Heidenmission eröffnet, ist nach III, 12, 7 Petrus gewesen; man kann darin ebensowol eine Beeinträchtigung der Priorität des paulinischen Universalismus, als umgekehrt eine Anpassung des Petrus an denselben finden: die Absicht ist jedenfalls, ihre Übereinstimmung in diesem wichtigen Punkte von vornherein ausser Frage zu stellen. So wird III, 12, 8 als zweite Heidenbekehrung die des Kämmerers aus dem Morgenlande durch Philippus berichtet und § 9 Paulus zuerst als in den Synagogen von Damascus und dann erst auf dem Areopag predigend eingeführt. Die Stelle III, 12, 9: in Areopago, ubi Judaeis non assistentibus licebat ei cum fiducia verum praedicare deum, dixit ... scheint auf den ersten Blick auf einen Gegensatz zwischen Paulus und den Judenchristen hinzuweisen, als ob er sich sonst vor diesen mit seiner freimütigen Predigt scheuen müsste; Iren. will aber hier vielmehr betonen, dass Paulus

auch in der ausschliesslich an Heiden gerichteten Predigt den A.T.lichen Gott als den allein wahren Gott verkünde, gegenüber der gnostischen Behauptung, Paulus habe nur, sich den Juden accommodierend, an den A.T.lichen Gottesbegriff angeknüpft, meine aber in Wirklichkeit einen anderen Gott. Die Versicherung, dass die Apostel mit der Kirchenlehre, also doch auch unter einander übereinstimmen, III, 12, 13: quoniam autem et apostoli et discentes eorum sic docebant, quemadmodum ecclesia praedicat, hindert Iren. nicht, zu Schluss desselben § von einer bei Juden und Heiden verschiedenen Missionspraxis zu berichten: manifestum est ergo, quoniam non derelinquebant veritatem, sed cum omni fiducia Judaeis et Graecis praedicabant: Judaeis quidem Jesum eum, qui ab ipsis crucifixus est, esse filium dei, judicem vivorum et mortuorum, a patre accepisse aeternum regnum in Israel, quemadmodum ostendimus; Graecis vero unum deum, qui omnia fecit, et huius filium Jesum Christum annuntiantes. Aber diese abweichende Praxis in der Juden- und Heidenpredigt ist nicht eine persönliche, die auf einer Meinungsverschiedenheit zwischen den die Judenmission treibenden Aposteln und dem Heidenapostel beruhte, sondern eine formale, die lediglich dem Motiv der Accommodation entspringt und von allen Aposteln gegenseitig gebilligt wird.

Iren. weiss, dass Paulus kein persönlicher Schüler des Herrn ist, dass er nicht zu denen gehört, von welchen gilt: ubique simul cum eo (domino) assistentes inveniuntur Petrus et Jacobus et Johannes (III, 12, 15), aber deswegen gilt er ihm nicht geringer als die Zwölf. Iren. rechnet sich selbst zu den Heidenchristen gegenüber den Judenchristen (III, 12, 15: hi autem qui circa Jacobum apostoli gentibus quidem libere agere permittebant, concedentes nos spiritui dei), er sieht also die Grosskirche als Fortsetzung der Heidenmission an; er nennt den Glauben der Heiden generosior (IV, 24, 2: generosior autem rursus fides gentium ostenditur, sermonem dei assequentium sine instructione scripturarum [scil. A. T.]), aber trotzdem gilt ihm der Heidenapostel, der mehr als die anderen alle gearbeitet hat, nicht grösser als diese. An dem Dogma der Solidarität der Apostel vermag ihn keine historische Reminiscenz irre zu machen. Deshalb hat auch das περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα für ihn nicht den Sinn, dass Paulus positiv an tatsächlichen Erfolgen mehr geleistet,

sondern dass ihm subjectiv seine Tätigkeit mehr Mühe bereitet habe (IV, 24, 1. 2): das liegt im Wesen der Heidenmission, die nicht wie die Mission bei den Juden an den Monotheismus, den Begriff des Sittengesetzes und vor allem an das A. T. anknüpfen konnte, sondern die religiöse und sittliche Unterweisung von vorn anfangen muss: quapropter (IV, 24, 2) plus laborabat qui in gentes apostolatum acceperat, quam qui in circumcisione praeconabant filium dei: illos enim adiuvabant scripturae, quas confirmavit dominus et adimplevit, talis veniens qualis et praedicabatur; hic vero peregrina eruditio et nova doctrina, deos gentium non solum non esse deos, sed et idola esse daemoniorum ... et haec sermone praedicabantur gentibus sine scripturis, quapropter et plus laborabant qui in gentes praedicabant. Dem entsprechend heisst es IV, 23, 2 von der Bekehrung des Kämmerers, weil derselbe schon in den Propheten gelesen hatte: non multum laboravit circa eum Philippus, quoniam erat in timore dei praeaptatus a prophetis. Also auch hier bestätigt sich der Unterschied zwischen der Juden- und Heidenpredigt als ein rein practischer, die Methode betreffender, den Verhältnissen sich accommodierender, nicht aber principieller und inhaltlicher. Auch die Heidenmission beruht auf der Autorität aller Apostel, Paulus ist nur das Organ des Collegiums in dieser Richtung. Dass Iren. bei dieser Auffassung der apostolischen Verkündigung nicht genügend gegen den Einwurf Marcion's: III, 12, 12 et apostolos quidem, adhuc quae sunt Judaeorum sentientes, annuntiasse evangelium, geschützt ist, liegt auf der Hand; aber derselbe Gedanke klingt bei ihm nicht in dem Vorwurf der mangelnden Einsicht, sondern in der Bewunderung der sich anpassenden Weisheit der Apostel aus.

Dass die Differenz zwischen der Juden- und Heidenpredigt nur in der sich accommodierenden Praxis der Apostel liegt, im übrigen aber beide den gleichen Inhalt haben, schliesst Iren. auch aus den Verhandlungen des Apostel-Convents, III, 12, 14 ad fin.: manifestum est ex his omnibus, quoniam non alterum patrem esse docebant, ... ipsi autem ex eo quod quaerebant, an oporteret circumcidi adhuc discipulos necne, manifeste ostenderunt non habuisse se alterius dei contemplationem. Die Verhandlung über die Notwendigkeit der Beschneidung ist ihm so wenig das Zeichen einer vorliegenden Differenz, dass er ihr vielmehr den Hinweis

auf die Pietät der Apostel gegen den alten Bund entnimmt. Die Beschreibung des Apostel-Convents in III, 12, 14 hält sich an die Darstellung der Ap.-Gesch., schleift aber an derselben noch alle Züge ab, die dem Convent den Charakter einer streitbaren Disputation oder sachlichen Auseinandersetzung geben könnten. Die Darstellung der Ap.-Gesch. ist also dem Iren. noch nicht unionistisch genug, — zugleich ein schlagender Beweis, dass nicht der Bericht der Ap.-Gesch., sondern der dogmatische Apostelbegriff für Iren. in der Auffassung des Werkes Pauli das massgebende Kriterium ist, unter Umständen auch, wie hier, gegen das Zeugnis der Ap.-Gesch.

Nach dem Bericht der Ap.-Gesch. werden Paulus und Barnabas, nachdem durch die Predigt der *τινὲς κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας* zwischen diesen und jenen *γενομένης στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης*, nach Jerusalem *πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους περὶ τοῦ ζητήματος τούτου* abgeordnet — Iren. schweigt von dem heftigen Streite in Antiochien ganz und nimmt jener Darstellung den Anschein, dass Paulus sich in Jerusalem Entscheidung holen wolle, dadurch, dass er Paulus nicht als Abgeordneten zu der jerusalemischen Gemeinde, sondern als Apostel zu den anderen Aposteln gehen lässt: cum ascendissent Paulus et Barnabas Hierosolymam ad alteros apostolos propter hanc quaestionem. Die Stelle act. $15^{5-\frac{7}{2}}$, dass *τινὲς ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες* Beschneidung und Gesetzeserfüllung fordern und dass in der Gemeindeversammlung Petrus erst das Wort ergreift, nachdem infolge jener Forderung grosser Streit entstanden ist (*πολλῆς δὲ συνζητήσεως γενομένης*), übergeht Iren. völlig und beginnt sofort, (cum) universa ecclesia convenisset in unum, Petrus dixit eis . . . An Petri Rede, die act. 15^{7-11} entspricht, schliesst er sofort mit post quem Jacobus dixit dessen Rede act. 15^{13-20} an, während er v. 12 *ἐσίγησε δὲ πᾶν τὸ πλῆθος* und die Erwähnung des Berichts des Barnabas und Paulus über ihre Wirksamkeit unter den Heiden, der den Anschein erwecken könnte, als ob diese sich hätten rechtfertigen müssen, auslässt. Zu Beginn der Rede des Jacobus bleibt das *ἀκούσατέ μου* weg, das den Verdacht erregen könnte, als ob er sich erst Gehör verschaffen müsste; im übrigen stimmt seine Rede wörtlich mit der Überlieferung derselben in der Ap.-Gesch., nur dass v. 21 von dem Mosesstudium in allen Städten und Schulen, das

dem Iren. zu jüdisch klingen mochte, durch die moralistische Ermahnung ersetzt wird: et quaecunque nolunt sibi fieri, aliis ne faciant. Den v. 22 des 15. Capitels der Ap.-Gesch. ersetzt er durch die Versicherung: et cum haec dicta essent et omnes consensissent, scripserunt eis sic. Dieselbe katholisierende Veränderung der Rede des Jacobus kehrt auch in dem sich sonst an die Fassung der Ap.-Gesch. haltenden Decret als Einschiebung wieder. Diese Änderungen des Iren. an der Darstellung der Ap.-Gesch. wird man kaum für zufällig und absichtslos halten können; ihre Tendenz geht vielmehr offenbar dahin, dem ganzen Convent den Charakter einer sachlichen Auseinandersetzung zu nehmen und ihn als eine officielle Anerkennung und Zustimmung der „anderen“ Apostel zur Wirksamkeit des Paulus darzustellen.

Ebensowenig sieht Iren. in den Vorgängen in Antiochien einen Conflict zwischen Paulus und Petrus; ja er weiss dieselben so zu gestalten, dass das Verhalten des Petrus indirect von Paulus sogar sanctioniert erscheint III, 12, 15. Das Benehmen des Petrus zeigt die Ehrfurcht der Apostel circa primum testamentum; nur auf directen Befehl des Geistes habe Petrus mit Heiden verkehrt und sie sogar getauft; hi autem qui circa Jacobum apostoli gentibus quidem libere agere permittebant, concedentes nos spiritui dei; ipsi vero eundem scientes deum perseverabant in pristinis observationibus; ita ut et Petrus quoque timens, ne culparetur ab ipsis, ante manducans cum gentibus propter visionem et propter spiritum qui requieverat super eos, cum tamen advenissent quidam ab Jacobo, separavit se et non manducavit cum eis. Der Wechsel im Verhalten des Petrus ist also bekannt, aber er wird, trotzdem die Rücksicht auf die Jacobuspartei als Veranlassung genannt wird, im letzten Grunde doch nicht als Furcht und Inconsequenz, sondern als Treue gegen den alten Bund gedeutet. Das Naivste dabei ist aber, dass Iren. die Bemerkung anschliesst: hoc ipsum autem dixit Paulus et Barnabam fecisse; er hat also hier Gal 2 [13] im Auge, aber an den Vorwurf der ὑπόκρισις, den Paulus dort dem Barnabas macht, denkt er so wenig, dass vielmehr jene Stelle das Verhalten des Petrus gleichsam unter Pauli Zustimmung stellt, indem es durch das gleiche Verhalten des Freundes und Genossen des Paulus sanctioniert oder wenigstens gemildert erscheint.

Wie kritiklos Iren. mit den Tatsachen umgeht und sie ganz

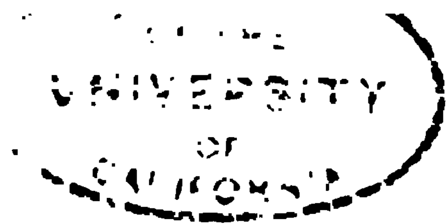
nach dem jedesmaligen Zweck gestaltet, wird durch III, 13, 3 recht drastisch illustriert. Daselbst kommt er nochmals auf den Apostelconvent zu sprechen. Während es sich in der soeben von demselben gegebenen Darstellung III, 12, 14 um die Harmonie aller Apostel und die Gleichberechtigung des Paulus neben den anderen handelte, liegt hier in der Bestreitung derer qui dicunt, solum Paulum veritatem cognovisse, die Tendenz vor, den Paulus der Zahl der anderen Apostel einzuordnen und vor Überschätzung zu bewahren. Deshalb heisst es III, 13, 3: quoniam autem his qui ad apostolos vocaverunt eum de quaestione, acquievit Paulus et ascendit ad eos cum Barnaba in Hierosolymam non sine causa, sed ut ab ipsis libertas gentilium confirmaretur ... et iterum ait: ad horam cessimus subjectioni etc.: Gal 2[5]. Dort zieht Paulus zu den anderen Aposteln, hier wird er zu den Aposteln gerufen, befohlen; dort Zustimmung derselben zur Praxis des Paulus, hier muss sich dieser jenen anbequemen; dort der Charakter einer einmütigen Beschlussfassung, hier Unterwerfung des Paulus! Und das Alles, weil dort Paulus verteidigt, hier zurückgedrängt werden soll. Derselbe Gegenstand wird also kurz nach einander in widerspruchsvoller, entgegengesetzter Weise dargestellt, weil er einmal diesem, das andere Mal dem entgegengesetzten Zwecke dienen soll. Noch dazu: der Bericht, der den Paulus verteidigt, schöpft aus der Ap.-Gesch., die gerade den historischen Paulus nivelliert; der, welcher den Paulus nivellieren soll, schöpft aus seinen Briefen, die gerade seine Eigenart hervortreten lassen. Der Gipfel der Naivetät ist aber, dass Iren. jene widerspruchsvolle Darstellung mit der Versicherung ihrer Übereinstimmung abschliesst: zunächst zwar nur von der Zeit des Ereignisses: si quis igitur diligenter ex actibus apostolorum scrutetur tempus, de quo scriptum est, ascendisse Hierosolymam propter praedictam quaestionem, inveniet eos qui praedicti sunt a Paulo annos concurrentes, dann aber, wenn auch vorsichtig mit velut eadem, auch auf das Ganze erweitert: sic et consonans et velut eadem tam Pauli annuntiatio, quam et Lucae de apostolis testificatio.

Die weitere Lebensgeschichte des Paulus, soweit sie noch in III, 14 angeführt wird, giebt Iren. nach dem Reisebericht des Lucas; aber auch dies geschieht nicht aus historischem Interesse an des Apostels Leben, sondern um aus dem Berichte des steten

Begleiters des Paulus zu beweisen, dass dieser keine Geheimlehre hinterlassen, sondern Alles offen verkündet habe, da andernfalls Lucas, der doch in seinen Schriften nichts der Art erwähnt, etwas von jenen Geheimnissen hätte wissen müssen.

Es kann nach alledem wol als dargetan gelten, dass Iren. für den historischen Paulus weder Interesse noch Verständnis besitzt und dessen Eigenart nicht gerecht wird. Ist nun aber auch Pauli Person und Wirksamkeit unter dem Einfluss des dogmatischen Apostelbegriffs in der dargetanen Weise nivelliert, so wäre doch möglich, dass in Iren.'s Auffassung der paulinischen Predigt die echt paulinischen Gesichtspunkte noch hervortraten. Soweit diese Frage sich aus der Behandlung der paulinischen Citate beantworten lässt, wird sie im nächsten Teil genau untersucht werden. Hier fragt sich nur, ob Iren. in seinen diesbezüglichen directen Äusserungen ein Verständnis der Eigentümlichkeit der paulinischen Predigt verrät.

Es fehlt nicht an Stellen, die den Anschein erregen können. Es könnte wie eine Reminiscenz der paulinischen Gnosis über den Kreuzestod klingen, wenn Iren. z. B. V, 12, 5 sagt: idem ille qui ante ignorabat et persequebatur ecclesiam, revelatione ei de coelo facta et colloquente cum eo domino, evangelisabat filium dei Christum Jesum, qui sub Pontio Pilato crucifixus est, praeterita ignorantia exterminata a posteriore agnitione; III, 12, 9 *Παῦλος μετὰ τὸ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λαλῆσαι αὐτῷ τὸν κύριον ... ἐκήρυσσε μετὰ πάσης παῤῥησίας τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Χριστός. τουτέστι τὸ μυστήριον ὃ λέγει κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθαι αὐτῷ ὁ παθὼν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου οὗτος ὁ κύριος τῶν πάντων καὶ βασιλεὺς καὶ θεὸς καὶ κριτής ἐστιν*, ab eo qui est omnium deus accipiens potestatem, quoniam (Phil 2[8]) subjectus factus est usque ad mortem, mortem autem crucis. Indessen in dieser Allgemeinheit sind diese Gedanken doch keineswegs paulinischer Alleinbesitz. Zu dem gekreuzigten Christus bekehrt nach IV, 23, 2 auch Philippus den Kämmerer aus dem Mohrenlande: facile suasit ei credere, eum esse Christum Jesum, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et passus est, quaecunque praedixit propheta, eumque esse filium dei, qui aeternam vitam hominibus dat. Wie wenig aber die specifisch paulinische Predigt bei Iren. dem Paulus reserviert bleibt, zeigt sich deutlich in IV, 24, 1, wo bei Gegenüberstellung der urapostolischen



Judenpredigt und der paulinischen Heidenpredigt die Rechtfertigung durch den Glauben in jener verkündet wird, während die paulinische Verkündigung an die Heiden stark hellenistisch gehalten ist. Die Juden facile recipiebant primogenitum mortuorum et principem vitae dei, eum qui per extensionem manuum dissolvebat Amalech et vivificabat hominem de serpentis plaga per fidem quae erat in eum; die Heiden dagegen mussten zunächst vom Götzendienst zum Monotheismus bekehrt, und ihnen Gott als Schöpfer Himmels und der Erde nahe gebracht werden: esse autem huius filium verbum eius, per quem constituit omnia et hunc in novissimo tempore hominem in hominibus factum reformasse quidem humanum genus, destruxisse autem et vicisse inimicum hominis et donasse suo plasmati adversus reluctantem victoriam. Die paulinischen Ausdrücke und Gedanken vom Erstgeborenen von den Toten, von der Befreiung durch das Kreuz und von dem Leben in Sündenbefreiung durch den Glauben an Christus, werden also gerade den Uraposteln in ihrer Judenpredigt beigelegt; dem Heidenprediger dagegen eine Theologie zudictiert, die just der katholischen des Iren. entspricht. Weil Paulus der Heidenapostel war, und die Grosskirche die Fortsetzung der Heidenmission ist, muss Paulus, so scheint Iren. rückwärts zu schliessen, auch das gepredigt haben, was jetzt die Grosskirche lehrt.

Welches sein Verständnis der paulinischen Predigt ist, zeigt schliesslich noch IV, 41, 4, wo er den Inhalt des angekündigten Beweises aus den Briefen, dass Paulus omnia consonantia veritatis praeconio docuisse, folgendermassen angiebt: unum deum patrem, eum qui locutus sit ad Abraham, qui legis dationem fecerit, qui prophetas praemiserit, qui novissimis temporibus filium suum misit et salutem suo plasmati donat, quod est carnis substantia. Die Einheit Gottes, die Einheit der Heilsgeschichte und die Fleischesauferstehung als Gegenstand der paulinischen Predigt — das sind die Punkte, wo Iren. wirklich ein Interesse für sie hat: eine Waffe gegen den dualistischen und spiritualistischen Gnosticismus.

Iren. zeigt also weder ein Verständnis für die historische Erscheinung, die mächtige Persönlichkeit, die charakteristische Individualität des Paulus, noch scheint er den Nerv seiner religiösen Position erkannt zu haben. Dafür ist dem Paulus die

Teilnahme und eine Stelle in dem dogmatischen Postulat des Apostelcollegiums als Traditionsinstanz eingeräumt, seine Autorität auf unangreifbare Höhe gestellt und durch die seiner Mitapostel gedeckt. Die brüderliche einträchtige Autorität des Petrus und Paulus ist für Iren. die über jeden Zweifel erhabene Grundstütze der Kirche und seines ganzen antignostischen Beweisbaues. —

C. Die inhaltliche Aneignung der paulinischen Citate durch Irenaeus, seine Absicht und sein Verständnis für dieselben.

Nach der Behandlung der directen Aussagen über Paulus wenden wir uns wieder der Untersuchung der paulinischen Citate des Iren. zu. Während es sich im ersten Unterteile um die Form ihrer Anführung und die sich aus derselben ergebende äussere Wertschätzung der paulinischen Briefe gehandelt hat, gehen wir nun zu der Besichtigung der Citate hinsichtlich ihres Inhalts über. Bei derselben ist vornehmlich darauf zu achten:

1) welche Seiten und Gedanken der paulinischen Briefe Iren. bei der Auswahl seiner Citate bevorzugt,

2) zu welchem Zwecke und in welchem Sinne er dieselben anwendet,

3) ob der von Iren. den Stellen gegebene Sinn dem genuinen entspricht.

Daraus wird sich ein Urteil über das Mass der inneren Aneignung der paulinischen Briefe bei Iren. ergeben und sich zeigen, welches Interesse ihn bei der häufigen Benutzung derselben geleitet hat; ob er sich ihnen aus Sympathie für ihren Inhalt zugewendet, oder aber sie in anderweitiger Tendenz gebraucht hat, die ihrem Inhalt fern liegt.

Man könnte gegen die Folgerichtigkeit dieses Schlusses (aus dem Gebrauch der paulinischen Citate seitens des Iren. auf dessen innere Stellung zu den paulinischen Briefen) einwenden, dass bei dem polemischen, antignostischen Charakter des irenäischen Buches gar nicht anders zu erwarten sei, als dass er auch die Briefe in dieser Richtung verwende. Indessen enthält das Werk doch auch

echt zahlreiche positive und nicht lediglich polemische Ausführungen, aus denen wir sein wirkliches Verhältnis zu den paulinischen Briefen wol erkennen können. Wir werden aber, zumal die Einteilung der Untersuchung nach den oben genannten Gesichtspunkten zu unvermeidlichen Wiederholungen führen würde, jenem Einwand, dass man von Iren. nichts Anderes erwarten dürfe, als was er selbst gewollt, also nicht eine Darstellung und Berücksichtigung des Paulinismus, sondern eine Bekämpfung und Auseinandersetzung mit den Gnostikern, insofern gerecht, als wir zunächst fragen, in wie weit Iren. die fraglichen Citate in antignostischem Interesse und in dem seines persönlichen Christentums (moralistisch und eschatologisch) verwendet, und dann erst, wie weit in echt paulinischem Sinne. An diesem letzten Punkte kann seine innere Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen eventuell voll zur Geltung kommen; somit wird man dieser Einteilung nicht vorwerfen können, dass sie das Resultat der Untersuchung anticipiere. Der Einzelbesprechung können natürlich nicht sämtliche Citate, sondern nur die charakteristischen unterzogen werden. Um aber den Schein der Willkür bei dieser Auswahl zu vermeiden, geben wir derselben eine Aufzählung der Citate nach ihrer Tendenz als Controlle bei. Dieser Statistik gegenüber kommt es dann nicht in Betracht, ob man bei der Constatierung der Tendenz dieses oder jenes Citats verschiedener Ansicht sein könnte.

Welches sind die Gedankenreihen, die Iren.'s Ausführungen durchziehen, und die wir zunächst in seiner Anwendung der paulinischen Citate vertreten zu finden erwarten dürfen?

Iren.'s Theologie ist eine fragmentarische. Einen religiösen Centralgedanken, der alles Einzelne zu einer systematischen Einheit verknüpfte, sucht man vergebens. Am Ersten würde derselbe noch in dem: deus homo ut homo deus, zu finden sein, aber manche Grundzüge seiner Theologie stehen doch damit nur in sehr losem Zusammenhang. Dennoch zieht sich durch das ketzerbestreitende Werk des Iren., diese fragmentarische Darstellung einer fragmentarischen Theologie, ein roter Faden, ein practisches Ziel, das er nie aus dem Auge verliert, zu dessen Verfolgung ihm alle wissenschaftlichen Mittel recht sind: die Einheit der Kirche. Die Einheit der Christenheit ist der Gegenstand seiner Verteidigung und die Kraft seines Angriffs.

Die Form der Polemik erinnert (cf. III, 12, 7 variae sententiae sunt uniuscuiusque eorum . . . ecclesia in una et eadem perseverat sententia) oft an den Standpunkt der Apologeten, die der Zerrissenheit und Unsicherheit der hellenisch-philosophischen Weltanschauung die straffe und sichere Einheitlichkeit der christlichen entgegensetzten. Inhaltlich bedeutet Iren. gegenüber den Apologeten doch schon einen Schritt bergab zur Säcularisierung des Christentums: er kämpft nicht mehr, wie jene, für die Einheitlichkeit der christlichen Weltanschauung, sondern für die der christlichen Kirche; aber andererseits noch nicht, wie die Späteren, für die äussere Einheit der Weltkirche, sondern für die innere Einheit des Glaubens in der Kirche. Er fasst selbst V, 19, 2 die Punkte, die er an den Häretikern zu bekämpfen hat, zusammen und fixiert V, 20, 1 dem gegenüber als die Basis des Kirchenglaubens: eorum autem, qui ab ecclesia sunt, semita circumiens mundum universum, quippe firmam habens ab apostolis traditionem, et videre nobis donans omnium unam et eandem esse fidem, omnibus unum et eundem deum patrem praecipientibus, et eandem dispositionem incarnationis filii dei credentibus et eandem donationem spiritus scientibus et eadem meditantibus praecepta et eandem figuram eius quae est erga ecclesiam ordinationis custodientibus et eundem expectantibus adventum domini et eandem salutem totius hominis, id est animae et corporis sustinentes. Daraus ergeben sich als Gegenstände des Interesses des Iren.:

1) die Einheit der Kirche; 2) die Einheit Gottes; 3) die Einheit der Heilsgeschichte; 4) die Einheit der Person Jesu Christi; 5) die Einheit des Menschengeschlechts und die Teilnahme des Fleisches am Heil; 6) moralistische Bestrebungen; 7) eschatologische Neigungen.

Fragen wir nunmehr bei jedem dieser Punkte, was, wie oft und in welcher Weise für denselben aus den paulinischen Briefen citiert wird.

Das allgemeinste der antihäretischen Interessen des Iren. ist die Einheit der Kirche, d. h. ihr Alleinbesitz des Heils. In dieser Tendenz zählen wir 31 paulinische Citate.

Dass allein die Kirche ein Anrecht auf die Apostel habe, wird zweimal III, 24, 1 und IV, 26, 5 aus I Co 12[28] bewiesen,

indem Iren. den Nachdruck auf das *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* legt und unter der letzteren natürlich nicht die Gemeinde im paulinischen Sinne, sondern die Grosskirche im Gegensatz zu den Häretikern versteht. Nur die Darbringung der Kirche ist ein reines Opfer bei Gott: Phil 4^{18} in IV, 18, 4. Die Jünger, die am Sabbat Ähren raufen, sind entschuldigt als Priester, denen die Opferfrüchte des Herrn zukommen, wie auch Paulus sagt Phil 4^{17} „ich verlange kein Geschenk, aber Frucht“ IV, 8, 3. Paulus gedenkt des Linus, des ersten römischen Bischofs II Tim 4^{21} in III, 3, 3. Im Interesse der Harmonie der Apostel werden Gal 2^{13} (III, 12, 15), Gal 2^{8}, Ro 10^{15} (*εὐαγγελιζόμενοι* als Apostel verstanden), I Co 15^{11} (III, 13, 1), Gal $2^{1.\ 2}$ 2^{5} (III, 13, 3) angeführt; dass er ein treuer Apostel und Diener der Überlieferung ist, bezeugt Paulus selbst II Co 2^{17} 7^{2} in IV, 26, 4; dass er keine Geheimlehre besass, verbürgt Lucas, dessen Freundschaft mit Paulus aus II Tim $4^{10.\ 11}$ und Col 4^{14} (III, 14, 1) belegt wird. Um auch den Verdacht einer Differenz zwischen den Aposteln zu vermeiden, wird IV, 24, 2 das I Co 15^{10} plus eis omnibus laboravi so verstanden, dass es nicht eine positive Mehrleistung, sondern nur eine relativ grössere Mühwaltung bedeutet. Den Sinn derer, die nicht den Glauben der Kirche teilen, verblendet Gott: II Co 4^{4} Ro 1^{28} II Thess $2^{11.\ 12}$ (IV, 29, 1). Als Freund der Kirche und Gegner der Gnostiker warnt Paulus vor der Berührung mit den letzteren und vor der falschen Gnosis selbst: Tit 3^{10} wird sowol I, 16, 3 gegen die *ὅσοι δὲ ἀφίστανται τῆς ἐκκλησίας* wie III, 3, 4 gegen die *παραχαράσσοντες τὴν ἀλήθειαν* citiert; gegen die wissensstolze, aufgeblähte Gnosis sei Ro 12^{3} (V, 20, 2), I Co 8^{1} (II, 26, 1), I Tim 1^{4} (I praef. 1), I Tim. 6^{20} (II, 14, 7) gesagt und in I Co 13^{9} (II, 28, 9) an die Grenzen unserer Erkenntnis gemahnt. Dem gegenüber gilt Paulus als Vertreter der besonnenen Gnosis I Co 2^{10} 12^{4-6} 13^{9} (II, 28, 7), Ro 11^{33} (I, 10, 3). Es ist auch wol nicht zufällig, dass in I, 10, 3, wo die Probleme der wahren kirchlichen Gnosis aufgestellt werden, dies mehrfach mit paulinischen Formeln und Sätzen geschieht. Die paulinischen Briefe dienen hier also dem Nachweis des Rechts der apostolischen Kirche gegenüber allen Abweichungen von der Gemeinschaft und Norm derselben: Paulus gilt als Anwalt der Grosskirche gegen die Häretiker. Dabei war Iren. der Meinung, den Paulus correct zu verstehen, denn nach

seiner Auffassung wussten die Apostel die kommenden Irrlehrer voraus und präcisierten die Wahrheit ihnen gegenüber cf. III, 14, 2 deinde significans malos doctores dixit (Paulus): act. $20^{29.\ 30}$, und öfters.

Das Hauptstück seiner christlich-kirchlichen Überzeugung, der Punkt, mit dem er das Gefecht eröffnet und auf den er immer wieder zurückkommt, ist die Verteidigung und Betonung der Einheit Gottes. Hier ist der Gegensatz gegen den gnostischen Dualismus principiell. Das Grundmotiv des letzteren war offenbar die Überzeugung, dass das neue Heilsgut der christlichen Religion in diametralem Gegensatz zur Welt stehe: die Welt kann es nicht geben, es ist weit über die Welt und ihre Güter erhaben, es ist ja gerade die Erlösung von der Gefangenschaft in den Banden dieser Welt. Dann kann aber, so schlossen sie weiter, der christliche Gott, der dieses Heil schenkt, nicht derselbe Gott sein, der jene Welt geschaffen hat, sondern muss ein höheres Wesen als der Weltschöpfer sein. Dem entgegen vertritt Iren. die Einheit des Schöpfer- und Erlösergottes; für seine Methode und seinen Standpunkt ist es zugleich charakteristisch, dass er nicht philosophische Ausführungen darüber, dass der höchste Gott zugleich der Schöpfer der Welt sein müsse, bringt, sondern dass er von dem festen Begriff des Weltschöpfers ausgeht und nachweist, dass es über diesem keinen höheren Gott gebe.

Die paulinischen Briefe werden in dieser Tendenz in 17 Fällen citiert. Dass es nur einen Gott gebe, die, welche man sonst so nenne, aber nur fälschlich dafür gelten, sage Paulus Gal 4^{9}, II Thess 2^{4}, I Co $8^{4\ 6}$ (III, 6, 5); III, 7, 1 entkräftet Iren. das entgegenzustellende II Co 4^{4}, indem er durch Umsetzung der Worte erst den richtigen Sinn: „Gott hat verblendet die Herzen der Ungläubigen dieser Welt“ gewonnen zu haben meint: non enim deum huius saeculi dicit Paulus, quasi super illum alterum aliquem sciens, sed deum quidem deum confessus est. Mehrfach wird Eph $4^{5.\ 6}$, dessen „über, durch und in uns Allen“ V, 18, 2 auf Vater, Logos und Geist gedeutet wird, angeführt, so II, 2, 6, IV, 32, 1, IV, 20, 2. Die Entrückung Pauli in den Himmel (II Co 12^{2-4}) dient II, 30, 7 zum Beleg, dass es auch im Gebiete des Demiurgen „geistige“ Schöpfungen gebe. Dass Gott der Alleinherrscher ist und dass er den Christus gesandt habe, wird III, 7, 2

mit II Thess 2^{8} betont; Ro 13^{1} 13^{4} 13^{6} dienen V, 24, 1 zum Beleg, dass alle weltliche Obrigkeit von Gott ist; dieselbe Stelle Ro 13^{1-7} in IV, 36, 6 für die Einzigkeit Gottes; V, 15, 3 Gal $1^{15.\,16}$: der Demiurg, der den Menschen geschaffen hat, ist identisch mit dem höchsten Gott. Auch wenn die Gestalt der Welt vergeht I Co 7^{31}, bleibt Gott doch unveränderlich IV, 3, 1; in der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben I Co 12^{4-7} wirkt derselbe eine Gott IV, 20, 6. Dass der Gott des A. und des N. Bundes derselbe ist, zeigt in IV, 27, 3 I Co 10^{1-12}: die Übertretungen des Volkes Israel sind zu unserer Zurechtweisung aufgeschrieben, ut sciremus unum et eundem deum, in quem illi delinquebant et in quem nunc delinquunt quidam ex his qui credidisse se dicunt.

Mit der Einheit Gottes hängt für Iren. die Einheit seiner Heilsanordnungen eng zusammen. In dem Bestreben, die absolute Neuheit des christlichen Heilsgutes zu betonen, schlossen die Gnostiker consequent alles Vorchristliche von der Teilnahme an demselben aus und befestigten so eine Kluft zwischen allem Vorchristlichen und Christlichen; IV, 6, 1 wird ihr Verhalten charakterisiert: interpretantur Mt 11^{27} quasi a nullo cognitus sit verus deus ante domini nostri adventum et eum deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse patrem Christi. Dem gegenüber vertritt Iren. die Continuität der Heilsveranstaltungen Gottes und die Identität des Heilsprincips in beiden Bünden. Theologische Bemühungen des Paulus, wie z. B. der Gedanke von dem rechtfertigenden Glauben Abraham's, boten ihm in dieser Hinsicht Beweismaterial; wie weit er in seiner ganzen Auffassung mit den paulinischen Gedanken übereinstimmt, kann erst im dogmengeschichtlichen Teile constatiert werden; hier handelt es sich nur um die Constatierung der Absicht der von Iren. beigebrachten paulinischen Citate, deren wir 32 zählen. IV, 21, 2 sagt er nach Anführung von Ro 9^{10-12} manifestum est ... et partus Rebeccae prophetiam fuisse duorum populorum: alterum quidem sub servitio, alterum autem liberum; unius autem et eiusdem patris: unus et idem deus noster et illorum. Die omnis legis deservitio ist nach IV, 14, 3 gegeben, um per typica ad vera, per temporalia ad aeterna zu führen, quemadmodum et Paulus ait: I Co 10^{4} 10^{11}. Ebenso wird Christus in IV, 2, 4 zum Princip des Gesetzes gestempelt, wo Ro $10^{3.\,4}$ so gedeutet wird,

dass unter dem durch Christus abgetanen Gesetz nicht das mosaische, sondern das pharisäische, d. h. die selbstgemachten Überlieferungen der Priester, verstanden wird. In IV, 15, 2 wird zur Beleuchtung des pädagogischen Charakters des Gesetzes aus den 4 Stellen I Co $7^{12.\ 6.\ 25.\ 5}$ dargetan, dass auch im N. T. manche Gebote eine nur pädagogische und nicht absolute Bedeutung haben: quaedam praecepta secundum ignoscentiam apostoli concedentes inveniuntur propter quorundam incontinentiam; in IV, 6, 1 wird an Col 2^{11} und Ro 8^{36} gezeigt, dass die A. T.-lichen Ceremonien für die Frömmigkeit des neuen Bundes typisch waren, dass wir die Herzensbeschneidung erfahren und die ganze Zeit unseres Glaubens unser Sabbat sei. Der Samen des Weibes, dem die Feindschaft gegen den Samen der Schlange verkündet ist, ist nach V, 21, 1 derselbe, von dem der Apostel Gal 3^{19} 4^{4} spricht, demnach Christus der, welcher die alte Feindschaft aufhebt. Der dem Abraham verheissene Same sind die an Christus Glaubenden, wofür in V, 32, 2 Gal 4^{28} 3^{16} 3^{6-9} citiert werden. Ebenso wird IV, 7, 2 auf Ro 4^{16} in diesem Sinne Bezug genommen, nach IV, 5, 3 nennt Paulus jenen Samen die „Himmelslichter in der Welt“ Phil 2^{15}. Weil durch Christus das Ceremonialgesetz abgetan ist, kann Iren. in IV, 34, 2 Ro 3^{21} und 1^{17} citieren, aber er geht nicht auf das Wesen der Gerechtigkeit ohne Gesetz aus dem Glauben ein, sondern benutzt sie nur zum Belege, dass Christus so gekommen sei, wie ihn die Propheten verkündet haben: hoc autem, quoniam iustus ex fide vivet, per prophetas praedictum fuerat: dieser Centralpunkt des neuen Bundes wird also gerade für seine Continuität mit dem alten citiert. In III, 22, 3 wird Adam unter Berufung auf Ro 5^{14} typus futuri genannt: in III, 7, 2 Gal 3^{19} so gewendet, dass das Gesetz der Werke nicht als Strafe, sondern als Verheissung erscheint; IV, 21, 1 aus Gal $3^{5\text{ff.}}$ entnommen, ob quae non solum prophetam eum (scil. Abraham) dixit fidei, sed et patrem eorum qui ex gentibus credunt in Christum Jesum, eo quod una et eadem illius et nostra sit fides; in IV, 8, 1 dient Ro 4^{3} ebenfalls dem Beweise, dass Abraham am Heile Teil hat. So ist auch ganz Israel des christlichen Heiles teilhaftig: IV, 2, 7 Paulus ait: sic omnis Israel salvabitur (Ro 11^{26}). Aus sed et legem paedagogum nostrum (Gal 3^{24}) in Jesum Christum dixit folgert Iren.: non igitur quorundam infidelitatem legi adscribant, non enim lex prohibebat eos credere

in filium dei sed et adhortabatur: so fern steht er der paulinischen Kritik des Wesens der A.T.lichen Religion! Er eignet sich ferner die Ausführungen des Presbyters an, der IV, 27, 2 auf Grund von Ro. $11^{21.\ 17}$ ermahnt, den Juden ihrer Vergehungen wegen nicht das Heil abzusprechen. In dieser Absicht ist das Dogma von der Höllenfahrt Christi ausgeprägt (IV, 27, 2 III, 19, 3), durch welche Christus die vorchristlichen Frommen befreite; Iren. belegt dasselbe in V, 31, 1 durch Eph 4^{9}. Auch der Stammvater der Sünde ist vom Heile nicht ausgeschlossen III, 23, 8, denn, wenn wir auch, worauf sich Tatian berief, alle in Adam sterben, so müsse man doch auch Ro 5^{20} berücksichtigen. Dass Alles von demselben Gott zur rechten Zeit geschieht, wird aus Gal 4^{4} in III, 16, 7 gezeigt; so hat Gott auch bei dem Unglauben der Juden seinen Erziehungsplan gehabt, wie Paulus sagt Ro 11^{32} in III, 20, 2; bereits durch die Propheten ist die Ausdehnung des Heils auf die Heiden, wie sie Paulus in I Co 7^{4} und Ro $9^{25.\ 26}$ angiebt, geweissagt IV, 20, 12. Zweifellos knüpft Iren. in diesen Citaten vielfach an paulinische Gedankengänge an; aber der primäre Zweck liegt stets in der Richtung des oben angegebenen antignostischen Interesses und nicht in der Aneignung der paulinischen Gedanken, die vielmehr zum Teil direct missverstanden sind.

Der Angelpunkt der irenäischen Ansicht von der Einheit der Geschichte ist die *ἀνακεφαλαίωσις* durch Christus; aber dieser Ausdruck wird nur einmal direct auf Paulus zurückgeführt, I, 3, 3 auf Eph 1^{10}, und zwar hier als von den Gnostikern gebraucht. Auf diesem Theologumen beruht die irenäische Auffassung der Person Christi. Christus ist der Mittel- und Wendepunkt der Geschichte, der Zielpunkt aller vorherigen Entwicklung, der Ausgangspunkt des neuen Lebens. Für diese zweifellos paulinische Idee bietet Iren. keine paulinischen Citate, die ausdrücklich der Betonung derselben gelten. Freilich war sie auch von den Gegnern anerkannt; der Trennungs- und Streitpunkt diesen gegenüber war nicht die Behauptung des alleinigen Heils durch Christus, sondern die Frage nach der Beschaffenheit des dieses Heil schaffenden Wesens und Wirkens Christi. Die Gnostiker schieden die Person in den himmlischen Aeon Christus und den Menschen Jesus, also etwa in einen idealen Erlöser und seinen zufälligen historischen Träger. Im Einzelnen gestaltete sich dieser

Standpunkt zu mannigfachen Ausprägungen (cf. III, 16, 1), denen allen der Contrast zwischen der ewigen Bedeutung der Erscheinung Christi und seiner niedrigen, jener himmlischen Bedeutung nicht entsprechenden, irdischen Erscheinung als Motiv zu Grunde lag. Bald riss man den „oberen" Christus und den Menschen Jesus ganz auseinander, bald bestritt man seine wahre Menschheit, indem man die Wirklichkeit seiner menschlichen Geburt, seines menschlichen Leidens und Sterbens angriff; die Einen leugneten diese Ereignisse ganz, die Anderen liessen sie nur an dem leidensfähigen Jesus sich vollzogen haben, während der himmlische Christus seiner Natur nach leidensunfähig sei: der leidende Jesus nur das Gefäss des Christus, dieser aber der Erlöser des Menschengeschlechts, vgl. z. B. I, 24, 4 non oportere confiteri eum qui sit crucifixus, sed eum qui in hominis forma venerit et putatus sit crucifixus. Dem gegenüber verteidigt Iren. die volle unzertrennliche Einheit der Person Jesu Christi. Er hat demgemäss zu beweisen, einmal, dass Christus derselbe ist, der geboren wird, leidet, gekreuzigt wird und stirbt, also voller Mensch ist, zweitens, dass der Leidende etc. derselbe ist, der die Menschen erlöst.

In beiden Punkten fand Iren. reiche Ausbeute in den paulinischen Briefen, die 22mal in dieser Richtung citiert werden. Zum Beleg, dass Christus wirklich menschliches Fleisch von Maria angenommen habe, werden III, 22, 1 Gal 4^{4} und Ro $1^{3.4}$ und III, 16, 3 Ro 1^{1-4} 9^{5} Gal $4^{4.5}$ citiert, wodurch (Paulus) manifeste significans, unum Jesum Christum dominum nostrum, qui de semine David secundum eam generationem quae est ex Maria. Die Betonung der Geburt Christi nach Menschenweise ist vornehmlich Iren.'s Interesse an der Jungfrauengeburt; gewiss kam es ihm auch auf das Praedicat der Jungfrau an: aus diesen beiden Momenten, dass Christus wunderbar von einer Jungfrau und doch ganz in menschlicher Weise geboren sei, liess sich ja eben sein christologisches Postulat: voller Gott und zugleich voller Mensch, beweisen; da sich aber die gnostischen Angriffe nicht sowol gegen das übernatürliche Wesen Christi richteten, als dagegen, dass dieser zugleich wirklicher Mensch gewesen sei, so hat Iren. besonders die Menschheit des Herrn zu verteidigen und legt deshalb auf die Tatsache der Geburt mehr Nachdruck als auf die Jungfräulichkeit. In III, 16, 9 vermag Iren., da er das per unum Jesum

Christum dem Zusammenhang entgegen auf die beiden Namen bezieht, dem Citate Ro 5 [17] zu entnehmen: nescit ergo (Paulus) eum qui evolavit Christum a Jesu; neque eum novit salvatorem qui sursum est, quem impassibilem dicunt. si enim alter quidem passus est, alter autem impassibilis mansit; et alter quidem natus est, descendit et rursus reliquit eum, non unus sed duo monstrantur. quoniam autem unum eum et qui natus est et qui passus est, Jesum Christum novit apostolus, in eadem epistola iterum dicit: Ro 6 [3. 4]; zu einem Weiteren dient diese tiefsinnige paulinische Stelle über das neue Leben des Gläubigen mit Christus dem Iren. ebenso wenig, wie Ro 5 [6. 8—10], die er mit der Einleitung rursus autem significans Christum passum et ipsum esse filium dei, qui pro nobis mortuus est et sanguine suo redemit nos in praefinito tempore, ait . . anführt. Ebenfalls in III, 16, 9 dienen ferner Ro 8 [34] 6 [9] 8 [11] lediglich diesem Nachweis der Einheit der Person Christi, wie er es selbst zusammenfasst: (Paulus) hunc eundem qui apprehensus et passus est et effudit sanguinem suum pro nobis, hunc Christum, hunc filium dei manifestissime annuntians, qui etiam surrexit et assumtus est in coelos. Auch der Auferstehung Christi wird nur in diesem Zusammenhang mit Paulusworten gedacht: so III, 18, 3 mit I Co 15 [12] 15 [3. 4]; was liest Iren. aus der Stelle heraus? *φανερὸν οὖν ὅτι Παῦλος ἄλλον Χριστὸν οὐκ οἶδεν, ἀλλ' ἢ τοῦτον τὸν παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα καὶ γεννηθέντα, ὃν καὶ ἄνθρωπον λέγει.* Ebenda wird Ro 14 [15], Eph 2 [13], Gal 3 [13] und I Co 8 [11] mit dem Hinweis citiert, dass (Paulus) ubique in passione domini nostri et humanitate et mortificatione eius Christi usus est nomine. Diese rein äusserliche Verwendung der Pauluscitate ist frappant. Des öfteren wähnen wir uns mitten in paulinischen Gedankenreihen, bis wir schliesslich zu unserer Überraschung erfahren, dass Iren. an ihren genuinen Sinn gar nicht gedacht hat. So operiert er oft mit dem Gedanken unserer Erlösung durch Christi Blut, aber ihn interessiert dabei nur seine Folgerung, dass, wenn Christus uns durch sein Blut erlöst habe, auch unser Blut, d. h. unser Fleisch und Leib mit erlöst werden müsse. V, 2, 2 wird z. B. Col 1 [14] citiert, aber die Stelle selbst verrät das Motiv: si autem non salvetur haec (scil. caro), videlicet nec dominus sanguine suo redemit nos . . . sanguis autem non est nisi a venis et carnibus et a reliqua quae est secundum hominem substantia. Noch deutlicher ent-

hüllt er diese dem Paulus angedichtete Tendenz selbst V, 14, 1: ubique idem apostolus in domino Jesu Christo usus est carnis et sanguinis nomine: aliquid quidem, uti hominem eius statueret . . . aliquid autem, uti salutem carnis nostrae confirmaret; in diesem Sinne wird V, 14, 2 Col $1^{21.22}$ citiert, in § 3 ferner Eph 1^{7} 2^{13}, Eph 2^{15}, wozu Iren. noch die Versicherung hinzufügt: et in omni autem epistola manifeste testificatur apostolus, quoniam per carnem domini nostri et sanguinem eius nos salvati sumus. si igitur caro et sanguis sunt, quae faciunt nobis vitam, non proprie de carne dictum est et sanguine, non posse ea possidere regnum dei. Die Absicht des Iren. bei der Anführung der Citate über unsere Erlösung durch Christi Fleisch und Blut ist also der Nachweis der Menschheit Christi und der Teilnahme des Fleisches am Heil.

In dieser letzten Tendenz zielt die grösste Zahl paulinischer Citate: Paulus habe nicht eine blos geistige Auferstehung, sondern die dieses unseres irdischen Leibes und dessen Teilnahme am Heil verkündet. Im Gegensatz zu dem Spiritualismus der Gnostiker ist Iren. hier von einem ausgeprägten Realismus bestimmt. Jene sagten, das Fleisch sei naturgemäss von der Teilnahme an dem geistigen Heile ausgeschlossen und nur der göttliche Geist im Menschen sei des Heils fähig und teilhaftig, cf. I, 21, 4 *καὶ μήτε σωματικὴν ὑπάρχειν ἀπολύτρωσιν, φθαρτὸν γὰρ τὸ σῶμα . . . μήτε ψυχικήν, ἐπεὶ ἡ ψυχὴ ἐξ ὑστερήματος . . πνευματικὴν οὖν δεῖ καὶ τὴν λύτρωσιν ὑπάρχειν . . . λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον, τὸν πνευματικὸν . . . καὶ ταύτην εἶναι λύτρωσιν ἀληθῆ.* Dieser Ansicht gegenüber betont Iren. die Identität des irdischen und des Auferstehungsleibes; von ihren Vertretern sagt er I, 22, 1: plasma autem dei contemnunt, contradicentes suae saluti. In Wirklichkeit entfernen sich beide Ansichten in entgegengesetzter Richtung gleichweit von Pauli eigentlicher Meinung, der nicht eine blos geistige Auferstehung annahm, aber ebenso klar die des irdischen Leibes ausschliesst, sondern die allerdings unvollziehbare Vorstellung des pneumatischen Leibes vertritt. Iren. verfolgt gerade diesen Punkt mit besonderem Nachdruck, einmal, weil die Gnostiker sich für ihre rein geistige Auffassung des Wesens des Heils besonders auf Paulus beriefen, also aus ihm widerlegt werden mussten, sodann weil diese Frage für Iren.'s mystisch-

naturalistische und moralistische Weltanschauung allerdings von centraler Bedeutung war. Weil nach seiner Ansicht (deus) salutem suo plasmati donat, quod est carnis substantia (IV, 41, 4), sind ihm vani autem omnimodo qui ... carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis (V, 2, 2).

Der Gegensatz geht allerdings auf das Mark der beiderseitigen Weltanschauungen zurück. Bei den Gnostikern die Überzeugung, dass die Erlösung in einer Trennung und Befreiung des widernatürlich Verbundenen bestehe, dass das Göttliche im Menschen von dem ihm anhaftenden und es umhüllenden Irdischen frei gemacht werden müsse; bei Iren., dass die wahre Durchdringung und Vereinigung des Göttlichen und Irdischen, des Geistlichen und Fleischlichen das Heil sei und die Erlösung in der Vollendung dieses Zustandes bestehe. Nach dieser irenäischen Ansicht ist das Schlechte und Tadelnswerte nicht die Substanz, das Wesen des Fleisches, sondern die dem Wesen des Menschen noch inadäquate Beschaffenheit, die fleischliche Gesinnung. Demgemäss hat er gegenüber der gnostischen Teilung der Menschheit in drei naturbestimmte Qualitätsclassen den Universalismus des Heils in dem Sinne zu verteidigen, dass jeder Mensch seiner Substanz nach zum Heile befähigt sei.

Nach I, 7, 5 unterschieden die Gnostiker *τρία γένη ἀνθρώπων, πνευματικὸν, χοϊκὸν, ψυχικόν* und haben sich, wie Iren. I, 8, 3 selbst angiebt, dafür auf Paulus berufen: *καὶ τὸν Παῦλον διαῤῥήδην εἰρηκέναι χοϊκοὺς, ψυχικοὺς, πνευματικούς*: I Co 15[18] 2[14] 2[15]. Iren. betont III, 12, 9 in der Predigt des Paulus in Athen, quoniam unum genus hominum fecit inhabitare super omnem terram. Der Unterschied zwischen geistigen, seelischen und fleischlichen Menschen ist ihm nicht ein substantieller, der, naturhaft über den Menschen verhängt, diesen zu einem bestimmten Loose prädestiniert, sondern ein historischer, insofern der Mensch zunächst seelisch und fleischlich ist und von da aus die freie Entscheidung hat, durch die Annahme des Geistes Gottes zum geistigen Menschen zu werden, oder, wenn er jenen verschmäht und seiner nicht würdig ist, ganz dem Fleische anheimzufallen: das Seelische im Menschen ist also gewissermassen das Indifferente, von dem aus der Mensch die freie Wahl hat: ergreift er das dargebotene Geschenk des Geistes Gottes, so hat

sein Fleisch am Heile Teil, ja das Heil besteht eben in der Vergeistigung und Heiligung des Fleisches.

Paulus dient bei Iren. in 52 Fällen den in dieser Richtung zielenden Ausführungen.

In II, 19, 7 wird I Co 1^{26-28} gegen die Behauptung angeführt, dass manche Seelen von Natur besser und zum Empfange des Heils geeigneter seien, als andere. Vor Allem sieht sich Iren. genötigt, den wahren Sinn des homo spiritalis et perfectus zu definieren, worunter die Gnostiker ihre Pneumatiker verstanden. I Co 2^{6}, das nach III, 2, 1 die Gnostiker für ihre Geheimtradition usurpierten, erklärt er V, 6, 1: perfectos dicens eos qui perceperunt spiritum dei et in omnibus linguis loquuntur per spiritum dei ... quos et spiritales apostolus vocat, secundum participationem spiritus existentes spiritales, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis. In demselben § heisst es: apostolus seipsum exponens explanavit perfectum et spiritalem salutis hominem: I Thess 5^{23}, et quam utique causam habebat his tribus, id est animae et corpori et spiritui, integram et perfectam perseverationem precari in adventum domini, nisi redintegrationem et adunitionem trium et unam et eandem ipsorum sciebat salutem? Die gottgeistliche oder fleischliche Gesinnung ist das, was den Menschen je nachdem zum spiritalis oder carnalis macht. V, 8, 1 Ro 8^{9}: wer den Geist Gottes in sich hat, ist auch im Fleische geistig, während die, welche in Glaubenslosigkeit und Genusssucht den göttlichen Geist nicht empfangen, vom Apostel I Co 2^{14} und 3^{1} carnales et animales genannt werden V, 8, 3. Deshalb kann Iren. mit Paulus den menschlichen Leib als einen Tempel Gottes bezeichnen, V, 6, 2: I Co $3^{16.17}$ manifeste templum dicens corpus, in quo habitat spiritus ... et non tantum templum, sed et templum Christi scit (Paulus) corpora nostra, Corinthiis dicens sic I Co 6^{15}. Ferner V, 2, 3 *πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν; καθὼς ὁ μακάριος Παῦλός φησιν* . . Eph 5^{30} ... *οὐ περὶ πνευματικοῦ τινὸς καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα* . . *ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκὸς καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστώσης*: besonders tief hat sich Iren. die paulinische mystische Idee also nicht gerade angeeignet.

Auf dieser allgemeinen Grundlage ist er der festen Überzeugung, dass apostolus (Paulus) manifeste et clare resurrectionem et incorruptelem carnis praedicat (V, 13, 5 belegt durch I Co 15[53] und II Co 4[11]). Freilich nicht aus eigener Naturbeschaffenheit, sondern durch Gottes Tat auferstehen die Leiber: quoniam autem corpora nostra non ex sua substantia, sed ex dei virtute suscitantur, Corinthiis dicit I Co 6[13. 14] in V, 6, 2. Das Fleisch selbst ist allerdings schwach: V, 3, 1 II Co 12[7—9], damit der Mensch sich bewusst bleibe, dass er das Heil nur durch Gott erhalte. Aber der Apostel selbst bekannte, als er noch im Fleische lebte, dass dieses durch die Kraft des Geistes am Heile Teil habe V, 12, 4[1]): Phil 1[22], indem Iren. diese Stelle zu dem Gedanken umdreht: fructus autem operis spiritus est carnis salus. Auch nach Gal 1[15. 16] befand sich ja der den Geist Gottes besitzende Apostel im Fleische V, 12, 5. Gott ist die Kraft, die das Fleisch erweckt; dafür wird in V, 7, 1 Ro 8[11] citiert und daraus geschlossen: sterblich ist am Menschen nur das Fleisch, folglich muss Paulus mit der Auferweckung des toten Körpers das Fleisch gemeint haben, ebenso wie mit I Co 15[42] und 15[36]. Wie Christus in seinem Leibe auferstand, so wird er auch uns in unserem Fleische erwecken I Co 6[14]. In V, 7, 2 wird der Beweis aus I Co 15[43] 13[9. 12] fortgesetzt; charakteristisch ist dabei der Gebrauch von 15[44] seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale, das Iren. vermöge der Betonung des corpus für sich verwendet, indem er die Unterscheidung von animale und spiritale gänzlich ignoriert. Erst durch die Auferstehung des Fleisches erhält der Mensch das volle Heil, vorher hier in diesem Leben hat er nur ein pignus haereditatis V, 8, 1 Eph 1[13. 14].

Das Hauptkampfobject ist die Stelle I Co 15[50]; die Auslegung derselben beginnt V, 9, 1 mit der Bemerkung: id est quod ab omnibus haereticis profertur in amentiam suam, ex quo et nos retardare et ostendere conantur, non salvari plasmationem dei, und wird mit Aufwand vieler Mühe bis cap. 14 fortgeführt, na-

1) Der Text dieser Stelle ist offenbar verderbt, aber weder durch Massuet noch durch den Kemptener Übersetzer verbessert; auch Grabe's Umsetzungsvorschlag erscheint willkürlich. Ich fasse das ille existens bis scribebat des Harvey'schen Textes (nach Analogie von V, 12, 2 bei I Co 15[46]) als Parenthese und finde dann nur noch eine Versetzung des Wortes epistola nötig.

mentlich in dem Bestreben, die irenäische Auffassung dieser Stelle durch andere Paulusstellen als die genuine erscheinen zu lassen: V, 13, 5 in his omnibus, quemadmodum praediximus, aut contraria sentientem sibimetipsi apostolum dicent . . aut cogentur haec tanta male interpretari, qui unum nolunt bene intellegere. Wie Iren. die Stelle versteht, zeigt V, 9, 3: *ἐπεὶ ἄνευ πνεύματος θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἄμοιροι τοῦ θείου πνεύματος γενόμενοι ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐβόησε μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ᾽ ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι βασιλείαν κληρονομῆσαι θεοῦ.* In dieser Tendenz wird V, 9, 3 I Co 15[48] 15[49] angeführt, in V, 10, 1 Ro 11[17] mit dem Zusatz: mirabiliter igitur apostolus naturam ostendit nostram et universam dispositionem dei in eo sermone, qui est de carne et sanguine et oleastro, denn durch die Einpfropfung des Geistes homo substantiam quidem carnis non amittit, qualitatem autem fructus operis immutat (V, 10, 2); bene igitur apostolus ait I Co 15[50], woran er als homogene Stellen anschliesst Ro 8[8] I Co 15[53] Ro 8[9] 8[10] 8[13] 8[14]. In V, 11, 1 zählt Iren. in Anschluss an Gal 5[19–21] 5[22. 23] I Co 6[9] die Werke auf, die den Verlust oder die Erbschaft des Reiches Gottes nach sich ziehen; deshalb habe Paulus I Co 15[49. 50] und 6[11] ausgerufen V, 11, 2. In V, 12 wird der Beweis, und namentlich der Gedanke von dem neuen Leben im Geiste ausgeführt mit I Co 15[46] Col 3[5] Col 3[9] 3[10], aber die innere Erneuerung des Menschen wird stets nur als spoliatio pristinae nostrae conversationis gefasst, also nicht im paulinischen Sinne als religiöse Neuschaffung, sondern im moralistischen als selbstgewollte Tat. In V, 13, 3 werden zum Beweis, dass die Gnostiker sich mit ihrer Auslegung im Widerspruch mit dem Apostel selbst befinden I Co 15[53–55] Phil 3[20. 21] II Co 5[4. 5] I Co 6[20] citiert; als Beispiel für sein Verfahren mag die Auslegung von Phil 3[20. 21] dienen: quod igitur est humilitatis corpus, quod transfigurabit dominus conformatum corpori gloriae suae? manifestum est, quoniam corpus, quod est caro, quae et humiliatur cadens in terram: also, der Leib der Niedrigkeit ist derselbe, der in das Grab erniedrigt und dann von Gott herrlich gemacht wird. In V, 13, 4 erscheinen II Co 4[10. 11] II Co 3[3] Phil 3[10. 11] I Co 15[32] 15[13–21], in V, 14, 4 Ro 6[12. 13] als Glieder jenes Beweises.

Zumal bei diesem letzten der antignostischen Gesichtspunkte zeigte sich bereits als positives Interesse des Iren. neben der Heilsauffassung als einer naturhaft-mystischen Umschaffung und Vergottung des Menschen eine starke moralistische Tendenz. Darin besteht im Grunde sein persönliches Christentum: ernste strenge Moral, der gemäss man sich des Geschenkes des Heils erst würdig machen resp. es verdienen muss, und lebendige Hoffnung auf das zukünftige Geschenk, dessen Vorgeschmack man in der Gegenwart erst besitzt.

Nächst jenen kirchlichen Einheitsinteressen dienen dem Iren. die paulinischen Briefe namentlich in dieser moralistischen und eschatologischen Richtung.

Das altkatholische Christentum wird bekanntlich mit Recht als der Standpunkt eines „neuen Gesetzes" charakterisiert: d. h. das Christentum gestaltete sich immer mehr zu einer neuen sittlichen Lebensordnung aus, zwar nicht ausschliesslich nach dem Vorbilde, wol aber nach Analogie des alten Bundes. Wenn nun auch in der practischen Bewährung seiner Doctrin die Hauptanziehungskraft des Christentums in der Propaganda bestehen mochte, so ist doch gewiss, dass durch jene Betonung der centralchristliche Gedanke, dass das Leben des Christen auf einer neuen religiösen und nicht einer sittlichen Position beruhen müsse, wie ihn namentlich Paulus ausgeprägt hat, gefährdet war. Das hindert Iren. aber nicht, den Paulus in jenem moralistischen Sinne zu citieren; er beweist damit, dass er den Kern der paulinischen Doctrin, in der sich solche Gedanken nur in secundärer Reihe finden, nicht erkannt hat.

Es ist nicht zu übersehen, dass sich Iren. auch mit seinen auf eine kräftige Sittlichkeit zielenden Bestrebungen im Gegensatze zu den Gnostikern befand, gegenüber sittlichem Libertinismus, wie ascetischer Weltverneinung und -verachtung. Man scheint daselbst die Souveränetät des Glaubens gegenüber den Werken, des inneren Zustandes des Menschen gegenüber seinen äusseren Verhältnissen betont zu haben, cf. I, 25, 5 *διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι· τὰ δὲ λοιπὰ ἀδιάφορα ὄντα καὶ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων πῇ μὲν ἀγαθὰ, πῇ δὲ κακὰ νομίζεσθαι, οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος*: d. h. an sich giebt es keine böse Handlung; nur durch die Absicht der Menschen sind die einen schlecht, die anderen gut. Gegenüber dieser theoretisch

hochstehenden, practisch gefährlichen Ansicht hebt Iren. besonders die christliche Vertiefung des Sittengesetzes im Sinne der Bergpredigt und seine Ausübung als Vorbedingung der Teilnahme am Heil hervor. So wird auch Paulus sowol für die Möglichkeit, aus eigener Kraft gute Werke zu thun, als für die Notwendigkeit derselben citiert.

Aus dem Römerbrief weiss Iren. die volle Freiheit der Entscheidung des Menschen zum Guten oder Bösen herauszulesen: IV, 37, 1 dedit deus bonum, quemadmodum et apostolus testificatur in eadem epistola, et qui operantur quidem illud, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possint non operari illud; hi autem, qui illud non operantur, iudicium iustum excipient dei, quoniam non sunt operati bonum, cum possint operari illud; dafür wird Ro $2^{4.\ 5}$ angeführt. Besonders in IV, 37, 4 erscheint Paulus als Zeuge der Willensfreiheit: I Co 10^{23} Eph 4^{25} 4^{29} 5^{4} 5^{8} Ro 13^{13} I Co 6^{11}, woran Iren. den Schluss knüpft: si igitur non in nobis esset, facere haec aut non facere, quam causam habebat apostolus, ut multo prius ipse dominus, consilium dare, quaedam quidem facere, a quibusdam vero abstinere? Nun will ja Paulus zweifellos die Selbstverantwortlichkeit des Menschen keineswegs in Frage stellen; aber bei Iren. handelt es sich nicht darum allein, sondern geradezu um die Initiative im Ergreifen des Heils, wie IV, 37, 5 beweist: et non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit dominus. In diesem Sinne wird IV, 37, 7 I Co 9^{24-27} citiert, mit dem Zusatze: bonus igitur agonista ad incorruptelae agonem adhortatur nos (Paulus), uti coronemur. Eine solche Verwendung ist nur bei gänzlicher innerer Unbekanntschaft mit Ro 9 möglich, aus welchem Capitel Iren. denn in der Tat nur die oberflächlichen Citate 9^{5} in III, 16, 2, 9^{8} in IV, 7, 2, 9^{10-13} in IV, 21, 2 und 9^{25} in IV, 10, 12 bringt. — Der Geist wird nur dem zu Teil, der sich seiner würdig gemacht hat: IV, 38, 2 I Co 3^{2} und 3^{3}: hoc est quoniam nondum spiritus patris erat cum ipsis propter imperfectionem eorum et infirmitatem conversationis. Die ganze, in der vorigen Rubrik mitgeteilte Benutzung des Paulus zum Beweis, dass der Ausschluss von der Heilsteilnahme nicht auf der Substanz des Fleisches, sondern auf der fleischlichen Gesinnung und ihren Werken beruht, könnte auch hier angeführt werden. Dass kein Sünder das Reich Gottes

erwerben kann, belegt Iren. auch IV, 27, 4 durch I Co 6^{9} 6^{11}, er warnt vor dem Verkehr mit ihnen I Co 5^{11} Eph 5^{6-7}; der Zorn Gottes wird sie treffen, gemäss Ro 1^{18} und II Thess 1^{6-10}. Nach IV, 27, 3 sind, wie Paulus I Co 10^{1-12} sage, die Übertretungen des Volkes Israel zu unserer Zurechtweisung und Warnung aufgezeichnet. In gleicher Weise, wie die Initiative zum Heil in dem Selbstbemühen des Menschen liegt, ist es auch erforderlich, nos cum vocatione (= *μετὰ τὴν κλῆσιν*) et iustitiae operibus adornari, uti requiescat super nos spiritus dei; hoc est enim indumentum nuptiarum, de quo et apostolus ait: II Co 5^{1} (IV, 36, 6).

Über den tieferen Zusammenhang dieser Ansichten in der irenäischen Theologie hat der zweite Teil zu handeln; entscheidend ist dabei der ganz abweichende *πνεῦμα*-Begriff, sodass Iren. V, 9, 3 sagen kann: *προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* Hier galt es zunächst nur, das Mass der directen Verwendung der paulinischen Briefe in dieser Richtung zu constatieren; wir fanden dies in 19 Fällen geschehen.

Mit dieser moralistischen Richtung hängt die Eschatologie des Iren. eng zusammen. Die Betonung des bevorstehenden strengen Gerichts und der gerechten Vergeltung war das notwendige Correlat der strengen moralischen Forderungen. Trotzdem Iren. in eschatologischer Hinsicht seiner Phantasie in sehr besonnener Weise Zügel anlegt[1]), bringt er doch noch, zumal am Schlusse seines Werkes, eine solche Menge chiliastischer Details, die durch die Aufgabe seines Werks ebensowenig gefordert, als mit seiner philosophischen Theologie in Einklang zu bringen ist, dass man den Eindruck gewinnt, er müsse an denselben ein reges persönliches Interesse gehabt haben. Nur so sind diese Gedanken, die seiner Theologie gegenüber rudimentär erscheinen, zu erklären.

Dass Iren. den Paulus, der ja selbst aus diesen urchristlichen Gedankenkreisen entstammte, in dieser Hinsicht verwertet hat, kann nicht verwundern; es lassen sich dafür 15 Fälle zählen.

---

1) cf. I, 10, 3 *περὶ τοῦ τέλους καὶ τῶν μελλόντων ὅσα τε κεῖται ἐν ταῖς γραφαῖς ἀναπτύσσειν*; ferner V, 30, 3 betr. die Deutung der apokalyptischen Zahl 666: *ἀσφαλέστερον οὖν καὶ ἀκινδυνότερον τὸ περιμένειν τὴν ἔκβασιν τῆς προφητείας ἢ τὸ καταστοχάζεσθαι καὶ καταμαντεύεσθαι ὀνόματος.*

Für das jüngste Gericht wird IV, 33, 11 II Thess $1^{6.\ 7}$ und $1^{9.\ 10}$ citiert, das Unerwartete des Greuels der Verwüstung V, 30, 2 mit I Thess 5^{3} betont. Für das 1000jährige Reich citiert Iren. Ro 8^{19-21} in V, 32, 1 und nimmt er V, 36, 3 auf Ro 8^{21} Bezug: apostolus liberam futuram creaturam a servitute corruptelae in libertatem gloriae filiorum dei confessus est. In V, 24, 4 beruft er sich auf Eph 2^{2} für die Herrschaft des Teufels in der Luft, in V, 25, 1 für seine Ausführungen über den Antichrist auf II Thess $2^{3.\ 4}$: manifeste igitur apostolus ostendit apostasiam eius et quoniam extollitur super omne quod dicitur deus; in V, 25, 3 auf II Thess 2^{8-12}: apostolus Paulus simul et causam adventus eius annuntians; V, 28, 2 wird durch II Thess 2^{10-12} bestätigt, dass bei dem Gericht die zur Linken ins ewige Feuer müssen. Von der Herrlichkeit des oberen Jerusalem handelt V, 35, 2 Gal 4^{26} und I Co 7^{31}; von der des neuen Reichs V, 36, 2: I Co $15^{25.\ 26}$ und $15^{27.\ 28}$, als Abschluss, dass Gott dann Alles in Allem sein wird. Hierher sind auch die urchristlich-enthusiastischen Reminiscenzen zu rechnen, III, 11, 9 hinsichtlich I Co $11^{4.\ 5}$ und V, 5, 1 hinsichtlich II Co 12^{4}.

Aus dieser ganzen Statistik ergiebt sich, dass in diesen dem Paulus mehr oder weniger fremden, bei ihm höchstens secundären Abzweckungen 188 der in Betracht kommenden 206 Citate gebraucht sind. Daraus erhellt deutlich, dass das Interesse, welches Iren. an den paulinischen Briefen nahm, primär wenigstens nicht ein paulinisierendes, sondern antignostisches war, dass er in erster Linie also nicht beabsichtigt, aus Paulus zu lernen, sondern durch ihn seine von Paulus unabhängige und ihm teilweise fremdartige Position zu stützen.

Sehen wir nun, ob wenigstens der Rest der Citate im eigentlichen paulinischen Sinne verwendet ist.

Iren. citiert Paulus zum Beleg, dass der der Sünde verfallene Mensch das Heil sich nicht selbst bereiten könne III, 20, 3: propter hoc Paulus infirmitatem hominis annuntians ait Ro 7^{18}, significans, quoniam non a nobis sed a deo est bonum salutis nostrae; et iterum Ro 7^{24}, deinde infert liberatorem: (Ro 7^{25}) gratia Jesu Christi domini nostri. Letzteres Citat schafft er sich dadurch, dass er aus dem Text *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* das *τῷ θεῷ διὰ* auslässt und so den paulinischen Ausruf zu einer Antwort macht. Dass unser Heil

durch Christus bereitet ist, belegt er auch III, 18, 2 mit Paulinismen, so dass man hier wirklich ganz in dieser Sphäre zu sein glaubt; aber von einem Hinweis, wieso Christus durch seinen Tod unser Heil begründet, ist nicht die Rede, und schliesslich erstreckt sich das Interesse auch nur auf die Realität des Lebens Christi: (salutem) operatus est filius, verbum dei existens, a patre descendens, et incarnatus et usque ad mortem descendens et dispensationem consummans salutis nostrae, cui credere nos indubitate adhortans iterum dicit: Ro 10$^{6.7}$ 10^{9}; et rationem reddidit, propter quam causam haec fecit verbum dei, dicens Ro 14^{9}, ferner I Co 1^{23} 10^{16}. In IV, 28, 3 heisst es: mors domini eorum quidem, qui cruci eum fixerunt et non crediderunt eius adventum, damnatio est, salvatio vero eorum qui credunt in eum, nam et apostolus ait in secunda ad Corinthios II Co 2$^{15.16}$, cf. I Co 15^{21} in III, 18, 3; aber worin das Heil, das Christus uns geschaffen hat, besteht, wird mit paulinischen Gedanken nirgends gesagt. Iren. spricht zwar des öfteren von Wiedergeburt und citiert dafür Paulus, aber diese Citate treffen den paulinischen Gedanken nicht; sie waren, da sie zum Beweise der Auferstehung des Fleisches dienen. bereits oben zu erwähnen. Dass Gott seinen Hausgenossen bei Zunahme ihrer Liebe zu ihm noch Grösseres verleiht, wird IV, 9, 2 mit Phil 3^{12} I Co 4^{4} 13$^{9.10}$ belegt: es ist derselbe Geist, den der Gläubige gegenwärtig als Unterpfand besitzt und mit dem er im zukünftigen Leben völlig überkleidet wird. So wenig Iren. den paulinischen Gedanken des Glaubens übernimmt, so verwandt ist ihm andrerseits der der Liebe, die den Menschen vollkommen macht, wofür Ro 13^{10} I Co 13^{13} 13^{2} in IV, 12, 2 angeführt werden; so ermahnt er V, 22, 2 mit Ro 12^{16} zur Demut in der Gesinnung und warnt vor Überhebung. Indifferenten Charakters sind Ro 8^{36} in II, 22, 2 und I Co 13^{13} in II, 28, 3.

Mit diesen 18 Citaten ist die Musterung der paulinischen Citate abgeschlossen. Selbst unter ihnen findet sich, wenn auch einige sich dem Paulus nähern, kein Citat, das wirklich dem Bestreben diente, einem tieferen paulinischen Gedanken Ausdruck zu verleihen. Es fehlt nicht an der Citation solcher Stellen aus Paulus, aber sie sind dann niemals im genuinen Sinne verwendet. Wie sehr und wie oft Iren. unter den paulinischen Ausdrücken einen ihnen ganz fremden Sinn verbirgt, resp. mit ihnen verbindet, kann im vollen Masse erst der dogmengeschichtliche Teil zeigen.

Zusammenfassend können wir uns demnach dem Urteile Kaysers [1]) anschliessen: les passages des épîtres de Paul qui forment les points de sa doctrine sont ou passés complétement sous silence ou interprétés contrairement à l'intention de l'écrivain.

Wollen wir nunmehr den ersten der für diesen Unterteil aufgestellten (cf. S. 78) Gesichtspunkte beantworten, so lässt sich nur sagen: Es bietet sich kein Anhalt, dass Iren. bestimmte Seiten der paulinischen Briefe bei der Auswahl seiner Citate bevorzugt habe; er hat sich vielmehr nicht einmal auf die Entnahme solcher Stellen beschränkt, in denen Paulus wenigstens äusserlich oder in secundärer Beziehung denselben Gedanken meint, für den Iren. das Citat verwendet. Würde er nur die indifferenten Partieen oder secundären Gedankenreihen verwertet haben, so wäre noch die Meinung statthaft, Iren. habe sich bestrebt, den Paulus zu verstehen, habe aber nur in die ihm näherstehenden Partieen, nicht bis zum Kernpunkt eindringen können. Da er aber, wie die vorstehende Classificierung der paulinischen Citate deutlich zeigt, in gleicher Weise echt und tief Paulinisches verwendet, ergiebt sich, dass er weit davon entfernt ist, die Briefe auf ihren Inhalt hin zu würdigen, und dass ihm nur daran lag, seine eigene Position durch ihre Belege um jeden Preis zu stützen.

Denn das ist das Ergebnis betr. den zweiten Gesichtspunkt: in welchem Sinne und zu welchem Zwecke er die Citate gebraucht, dass er sie fast nur in der Richtung seiner antignostischen, realistischen Einheitsbestrebungen und seiner moralistisch-eschatologischen Interessen verwendet; dass sich kein Citat findet, das die Absicht, einem specifisch paulinischen Gedanken Ausdruck zu geben, verriete; die Tendenz solcher Stellen ist vielmehr in die Richtung des Iren. umgebogen. Man kann demnach sagen: Was und wie Iren. den paulinischen Briefen entnommen hat, entspricht der Tendenz seines Werkes und seinem Standpunkte; aber sein Standpunkt und die Tendenz seines Werkes sind durch die Briefcitate nicht wesentlich beeinflusst. Die paulinischen Briefe sind dem Iren. nicht Quelle seiner Ansichten, sondern Beleg für dieselben; er schöpft

1) Rev. de Théol. p. 321 f.

nicht aus ihnen, sondern er deckt mit ihnen. Demnach hat Ziegler [1]) nicht Recht, wenn er sagt: „ist es schon von vornherein auffällig, dass Iren. die paulinischen Briefe so ganz besonders häufig citiert und gegen die Häretiker benutzt, so führen uns diese Citate auch wirklich meist auf Gedanken, die wir nur paulinischen Einflüssen zuschreiben können; ich meine namentlich die tiefe Erfassung der Bedeutung der Person und des Todes Jesu als eines Sühnopfers und Lösegeldes, sowie der Erlösung als einer Neugeburt; auch lässt sich in der geistvollen und kühnen Auffassung des Bösen und seiner relativen, von Gott selbst gesetzten Notwendigkeit nur eine Einwirkung der Gedanken des Römerbriefs erkennen". Ob und inwiefern man von einer „energischen Reproduction eigentümlich paulinischer Gedanken" in der Theologie des Iren. reden darf, wird unser zweiter Teil untersuchen; was aber die Citate anlangt, so entspricht Ziegler's „auch wirklich meist" nicht der Sachlage; seine Behauptung ist nur bei einer nicht tief gehenden Beobachtung der Citate erklärlich; man darf sich aber durch die Häufigkeit derselben eben nicht verführen lassen, deshalb auch ihren Inhalt bei Iren. aufgenommen zu glauben.

Sollte noch ein Zweifel bestehen, ob unser Urteil, dass Iren. sich nicht aus Sympathie und innerer Verwandtschaft den paulinischen Briefen zugewendet hat, berechtigt ist, so wird das Ergebnis des dritten der oben aufgestellten Gesichtspunkte: der Frage nach dem bei den Citaten bewiesenen Verständnis ihres Sinnes, ihn beseitigen.

Bereits in der bisherigen Untersuchung sind uns eine Menge von Umdeutungen, Missverständnissen, ja gewaltsamen Verdrehungen des genuinen Sinnes der Citate begegnet. Im Folgenden werden einige derselben zusammengestellt zum Beweis, dass dem Iren. ein wirkliches Verständnis des eigentlichen Inhalts der paulinischen Briefe völlig abgeht.

Man kann dagegen einwenden, dass Iren. den formalen Voraussetzungen der paulinischen Theologie entwachsen und somit ihres Verständnisses nicht fähig gewesen sei. Das ist gewiss; aber die Erfassung der paulinischen Theologie als theoretischen Gedankencomplexes verlangt man auch nicht von ihm; wol aber hätte

---

1) a. a. O. S. 31 ff.

er die religiöse Grundposition des Paulus erkennen können, wenn anders sein Auge für dieselbe offen gewesen wäre. Es hätte das freilich eine Emancipation von der gesamten theologischen und religiösen Richtung seiner Zeit bedeutet, es konnte nur die Tat eines grossen Geistes und religiösen Genius sein — aber unmöglich war es nicht für den, dessen Sinn nach religiöser Verinnerlichung gedürstet hätte. Hat Iren. das nicht getan, so trifft ihn darum kein Vorwurf; aber es gebührt ihm auch nicht das Lob, das man ihm in dieser Beziehung unberechtigterweise noch vielfach spendet. Gerade deshalb erscheint diese Untersuchung des Paulinismus des Iren. von Wichtigkeit, um seiner unverdienten Hervorhebung zu begegnen und ihn als das zu charakterisieren, was er ist: ein wackerer Repräsentant seiner Zeit, aber in religiöser Beziehung nicht über dieselbe hinausragend und deshalb dem Paulinismus innerlich fremd.

Als Beleg im Folgenden einige Verstösse des Iren. gegen Text und Sinn der paulinischen Citate.

III, 7, 2 hat er die ausgesprochene Absicht, Lesart und Sinn von Gal 3^{19} richtig zu stellen; dabei lässt er die eigentliche Antwort *τῶν παραβάσεων χάριν* aus und legt sich die Stelle im übrigen so zurecht: quid ergo lex factorum? disposita per angelos in manu mediatoris posita est, usquedum veniat semen cui promissum est; dadurch erreicht er, dass 1) der Schwerpunkt der Vermittlung der Gesetzgebung nicht mehr auf den Engeln ruht, und dass 2) das Gesetz dem Samen verheissen zu sein scheint, während nach Paulus (cf. Gal. 3^{18}) das Erbe gerade durch die Verheissung und nicht durch das Gesetz gegeben wird, cf. V, 21, 1. In III, 16, 9 wird Ro 5^{17} im Zusammenhang des Nachweises der Einheit Jesu und Christi citiert; die Beweiskraft der Stelle im Sinne des Iren. liegt auf dem *δι' ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das er auf die beiden Namen bezieht, während es bei Paulus dem *δι' ἑνός* gegenübersteht, durch dessen Übertretung der Tod herrscht. In IV, 43, 2 vermag er Ro 3^{21} und 1^{17}, die Centralstellen des neuen Heilsprincipes, als Beleg für Mth $5^{17.18}$ anzuführen; der Beweis der Einheit und Continuität der alt- und neutestamentlichen Geschichte liegt für ihn darin: hoc autem, quoniam iustus ex fide vivet, per prophetas praedictum fuerat. Das frappanteste Beispiel ist wol der Missbrauch von Ro $10^{3.4}$ in IV, 12, 4: Iren. führt Mth 23^{2-4} an und folgert daraus, dass der Herr nicht das

Gesetz Moses, das er vielmehr, so lange Jerusalem stehe, zu halten empfahl, sondern jene Menschen anklagte, die die Worte des Gesetzes verkündeten, aber ohne Liebe wären; ebenso sei Jes 29[13], dass das Volk den Herrn mit seinen Menschengeboten vergeblich ehre, in diesem Sinne gemeint: non per Moysem datam legem dicens praecepta hominum, sed traditiones presbyterorum ipsorum, quas finxerant ... hoc enim est quod et a Paulo dicitur in istis: Ro 10[3. 4]; aus v. 4: *τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι* folgert er weiter: et quomodo finis legis Christus, si non et initium eius esset? qui enim finem intulit, hic et initium operatus est. So wird der paulinische Gegensatz der Gottes- und Selbstgerechtigkeit zu einer Unterscheidung zwischen mosaischem und pharisäischem Gesetz gedeutet, Paulus erscheint als Fürsprecher der Geltung des ersteren, der paulinische Christus als Princip des Gesetzes: „Paul l'adversaire du légalisme devient de la sorte un prédicateur de la loi; une pareille interprétation n'est possible qu'avec une unintelligence complète du paulinisme“ [1]). Ungefähr auf demselben Niveau steht Iren.'s Auffassung des mystischen Gedankens vom Leibe Christi in V, 2, 3, wo er nach Citation von Eph 5[30] sagt (*Παῦλος*) *οὐ περὶ πνευματικοῦ τινὸς καὶ ἀοράτου ἀνθρώπου λέγων ταῦτα ... ἀλλὰ περὶ τῆς κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας, τῆς ἐκ σαρκὸς καὶ νεύρων καὶ ὀστέων συνεστώσης*. Die unmissverständliche Stelle Phil 1[22] dient ihm, indem er et vivere in carne fructus operis citiert, V, 12, 4 zum Zeugnis dafür, dass das Fleischesheil die Folge der Geisteswirksamkeit sei: fructus autem operis spiritus est carnis salus. Aus I Co 15[44]: seminatur corpus animale, surgit corpus spiritale, folgert Iren. V, 7, 2, dass beides derselbe corpus mit derselben caro sei: indubitate docuit, quoniam neque de anima neque de spiritu sermo est ei, sed de mortificatis corporibus. haec enim sunt corpora animalia, id ist participantia animae, quam cum amiserint, mortificantur: deinde per spiritum semper permanentem habeant vitam. In V, 12, 5 wird Gal 1[15. 16] angeführt zum Beleg, dass Paulus in der Fleischessubstanz Apostel gewesen, diese also des Heiles fähig sei; aber der dem Iren. unbequeme zweite Teil des v. 16: *εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι* nach ut

1) Kayser a. a. O. p. 332.

evangelisarem eum in gentibus wird wolweislich weggelassen. V, 32, 2 schliesslich zeigt, wie wenig er den Gedanken vom Glauben Abrahams verstanden hat, indem er aus Gal 4^{28} $3^{16. 6-9}$, ohne weiter auf den Herzpunkt der Frage einzugehen, schliesst: neque Abraham, neque semen eius, hoc est qui ex fide iustificantur, nunc sumunt in ea terra haereditatem: accipient autem eam in resurrectione iustorum.

Hier waren zunächst nur offenbare Missverständnisse zu erwähnen; in ganz anderer Weise würden dieselben hervortreten, wenn wir hier bereits den Sinn der irenaeischen Ausdrücke voraussetzen dürften. Denn Iren. operiert viel mit paulinischen Ausdrücken, legt ihnen aber einen ganz anderen Sinn bei. Das wird erst der zweite Teil zu zeigen haben, aber es war schon hier darauf hinzuweisen, weil infolgedessen die Zahl der Stellen, in denen Iren. den genuinen Sinn derselben verletzt oder umbiegt, stark anwächst.

Wir haben in diesem ganzen Teile nur diejenigen Citate in den Kreis unserer Untersuchung gezogen, die von Iren. deutlich dahin gekennzeichnet waren, dass er sich bei ihnen der Anknüpfung und Entlehnung von Paulus bewusst war; eine beträchtliche Anzahl von paulinischen Citaten, die, ohne weiteren Hinweis auf ihre Quelle, mosaikartig in den irenaeischen Text verflochten sind, wurde nicht als Beobachtungsmaterial benutzt. Denn, da (die letztere Kategorie betreffend) einerseits die Grenze, wo Citat und wo nur Anklang, schwer zu ziehen, andrerseits nicht wol zu entscheiden ist, ob Iren. sich im einzelnen Fall des paulinischen Ursprungs der Stelle bewusst gewesen ist oder ob ihm dieselbe, als geflügeltes, allgemein gebräuchliches Wort, ohne klares Bewusstsein ihres Ursprungs vorgeschwebt hat, so ist eine einigermassen sichere Beweisführung für die Beurteilung der Stellung des Iren. zu dem Inhalt der Paulusbriefe nur möglich, wenn man sich auf das von Iren. deutlich für paulinisch Erachtete beschränkt.

Anhangsweise ist aber zu sagen, dass die gelegentlich unter gleichen Gesichtspunkten mit jenen Citaten (im weiteren Sinne) angestellte Beobachtung das gleiche Resultat ergeben hat. Bisweilen scheint es sogar, als ob Iren. hier, wo ihm dann der paulinische Text nicht entgegen gehalten werden kann, noch kühner mit demselben und seiner Auslegung schaltet, als bei den directen Citaten. Als Beispiele mögen dienen: In V, 1, 1 wird Ro 11^{34}

wörtlich gebraucht; der Gedankengang des Iren. ist, dass Gott nur durch seinen Logos zu erkennen sei, derjenige der paulinischen Stelle, dass Gottes Weisheit überhaupt unergründlich sei; trotzdem nimmt Iren. den Wortlaut derselben, weiss sich aber durch Einfügung eines alius zu helfen, so dass die paulinische Stelle den ganz veränderten Sinn erhält: quis enim alius cognovit sensum domini? aut quis alius eius consiliarius factus est? II, 20, 3 wird in dem Zusammenhang, dass Christus durch sein Leiden das Heil gebracht, Eph 4[8] wörtlich angeführt, aber der gewünschte Sinn der Stelle erst durch die willkürliche, den genuinen Sinn entstellende, Hineinschiebung eines per passionem gegeben. Die Stelle Ro 3[30], die den Abschluss der tiefsinnigen Ausführungen über die Notwendigkeit der Glaubensgerechtigkeit bildet, benützt er dreimal III, 10, 2, IV, 22, 1, V, 22, 1 lediglich zu dem Nachweise der Einheit Gottes: durch die Ankunft des Logos ist alles neu, propter quod et nove deum colere docebantur, sed non alium deum, quoniam quidem unus deus, qui iustificat circumcisionem ex fide et praeputium per fidem.

Aus dieser Untersuchung der Stellung des Iren. zu dem Inhalt der von ihm gebrachten paulinischen Citate tritt also an den Tag, dass ihm keinerlei Sympathie und innere Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen anzumerken ist, dass er dieselben vielmehr wie ein lebloses Object behandelt. So bestätigt sich auch von hier aus das Ergebnis der vorigen Teile, dass Iren. sich nicht aus Interesse für den historischen Paulus und seinen Standpunkt den paulinischen Briefen zugewendet hat. Man wird also nicht von einem „bewussten Zurückgehen auf Paulus“ [1]) reden dürfen, sofern man darunter eine absichtliche Annäherung des Iren. an den Paulinismus versteht.

Wir schliessen diesen historischen Teil mit einer Zusammen fassung seiner Ergebnisse in Thesen ab:

1.

Bei Iren. liegt zum ersten Male in der Kirche ein umfassender und canonartiger Gebrauch der paulinischen Briefe vor, die bis dahin zwar als private Schriftstücke des Paulus hochgeschätzt,

1) Ziegler, a. a. O. S. 35.

aber zu den heiligen Schriften nicht gerechnet wurden, weil ihre litterarische Form ihren gelegentlichen und im Verhältnis zu den Kundgebungen des Geistes profanen Ursprung verriet. Im Kampfe gegen den Gnosticismus erst, der die paulinischen Briefe wie heilige Schriften verwendete und sich der Kirche gegenüber auf ihr massgebendes Zeugnis berief, war diese gezwungen, den Gnostikern das Recht dieser Verwertung abzusprechen und die Briefe für sich mit Beschlag zu belegen. Denn vor die Alternative gestellt, entweder aus ihnen den antignostischen Gegenbeweis anzutreten, oder selbst auf sie Verzicht zu leisten, war ihr doch letztere Möglichkeit dadurch abgeschnitten, dass der natürliche Process der stetig wachsenden Pietät und Verehrung gegen die Briefe als paulinische Reliquien bereits soweit gediehen war, dass man sie nicht mehr preisgeben konnte. Indem also die Kirche genötigt war, aus den paulinischen Briefen den antignostischen Gegenbeweis anzutreten, musste sie dieselben nach Analogie der heiligen Schriften behandeln, obgleich die Pietät gegen dieselben den Anstoss an ihrem profanen Ursprung noch nicht völlig überwunden hatte. Demnach haben die paulinischen Briefe canonische Wertschätzung erst erreicht, nachdem man sie bereits canongleich verwendet hatte. So gebraucht Iren. die paulinischen Briefe völlig nach Analogie der heiligen Schriften, aber die dem entsprechende Wertschätzung derselben ist bei ihm noch nicht deutlich zu bemerken, wenngleich im Werden begriffen: er hat demnach als ein Zeuge der im Vollzug begriffenen Canonisierung der paulinischen Briefe, nicht aber des vollendeten Abschlusses dieses Processes zu gelten.

2.

Die apostolische Autorität des Paulus, als der des Petrus gleichwertig, steht für Iren. aus dogmatisch-kirchlicher Rücksicht auf das Bedürfnis des katholischen Traditionsbeweises zweifellos fest. Diese apostolische Autorität beruht auf der Nivellierung der Individualitäten der Apostel zwecks ihrer Harmonie und Uniformität, durch die sie die Sicherheit der von ihnen stammenden kirchlichen Überlieferung garantieren. Sie ist als solche unabhängig von dem Bilde des historischen Paulus, wie er in den Briefen der Kirche vor Augen trat. Das Interesse des Iren. an

Paulus ist in erster Linie dies dogmatische und kein historisches, so dass er für die Individualität Pauli und seines Standpunktes kein Verständnis besitzt. Soweit das Bild des historischen Paulus jenem Postulat des dogmatischen Paulus nicht entspricht, wird es nach letzterem, wie er etwa in der canonischen Ap.-Gesch. gezeichnet ist, verstanden und erklärt. In diesem Lichte liest und deutet Iren. auch die paulinischen Briefe.

3.

Es ist nicht berechtigt, aus der Menge der paulinischen Citate bei Iren. auf eine innere Durchdringung desselben mit paulinischen Elementen zu schliessen. Die Untersuchung der Citate ergiebt vielmehr, dass Iren. nicht aus Sympathie für ihren Inhalt zu der häufigen Verwertung der paulinischen Briefe geschritten ist. Sie dienen zumeist den antignostischen Einheitsinteressen, sowie den mystischen und moralistischen Bestrebungen und eschatologischen Neigungen des Iren.; in dieser Tendenz werden echt paulinische Gedanken citiert, gedeutet und missverstanden. Hingegen berühren die Citate die specifisch paulinischen Gedanken über den Weg zum Heil und das Wesen desselben so gut wie gar nicht: das Mass des richtig verstandenen echt Paulinischen in der Fülle seiner paulinischen Citate ist ein verschwindendes. Was Iren. den paulinischen Briefen entnommen hat, und die Art, wie er es gethan, entspricht der Tendenz seines Werkes und seinem Standpunkte; aber sein Standpunkt und die Tendenz seines Werkes sind durch seine paulinischen Citate wesentlich nicht beeinflusst.

Historisch betrachtet, liegt also weder das Recht, noch die Veranlassung vor, für Iren. eine bewusste und absichtliche Hinwendung zu dem historischen Paulus und seiner Theologie anzunehmen.

Zum dogmengeschichtlichen Teile überleitend, ist noch auf eine Reihe von Erscheinungen hinzuweisen, deren Nichtberücksichtigung man andernfalls dieser Untersuchung als Mangel vorwerfen könnte; wir haben indessen absichtlich von einem Eingehen auf dieselben Abstand genommen.

Neben den Citaten findet sich nämlich bei Iren. eine Menge

von sprachlichen und inhaltlichen Berührungen und augenscheinlichen Abweichungen gegenüber den paulinischen Briefen, die in dem folgenden systematischen Teile direct ebensowenig zur Geltung kommen, als in dem abgeschlossenen historischen. Als Beispiele mögen dienen: das paulinisierende: sicut igitur sine spiritu coelesti conversati sumus aliquando in vetustate carnis in V, 9, 3; die Bezeichnung der: qui ex gentibus credunt in IV, 7, 3 nach Phil 2[15] als luminaria in mundo; wenn Iren. IV, 33, 7 von dem Gericht über die *μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας σκοποῦντες καὶ διὰ μικρᾶς καὶ τυχούσας αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντες καὶ διαιροῦντες* spricht, so erinnert dies unwillkürlich an das Theologumen der Gefangenschaftsbriefe; ebenso IV, 33, 8 die Kirche besitze praecipuum dilectionis munus quod est pretiosius quam agnitio, an I Co 13. Trotzdem nach Iren. der Vater nur durch den Sohn zu erkennen ist, berührt sich II, 6, 1 und III, 25, 1 mit dem weiteren Offenbarungsbegriff von Ro 1[20]: tamen hoc ipsum omnia (= omnes) cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus deus, omnium dominus, und: ethnicorum quidam ... providentia eius moti licet tenuiter tamen conversi sunt, ut dicant fabricatorem huius universitatis patrem omnium providentem. Andrerseits bekämpft Iren. im Widerspruch mit Gal 3[19] die Lehre, dass das Gesetz von den Engeln gegeben sei, und lässt deshalb V, 21, 1 bei der Citierung dieser Stelle den diesbezüglichen Schlusspassus des Verses aus, während er ihm III, 7, 2 den gewünschten Sinn giebt. Wenn es IV, 25, 3 von den beiden Bünden heisst: quemadmodum alter quidem est qui plantat et alter qui adaquat, unus autem qui dat incrementum deus, so erinnert dies offenbar an I Co 3[7], wo es nach der Stelle: ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber hat das Gedeihen gegeben, heisst: *ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἔστιν τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός.*

Wir haben aber absichtlich von einer Untersuchung dieser und ähnlicher Berührungen und Abweichungen abgesehen, da wir eine solche für überflüssig und unzuverlässig erachten.

Aus diesen ungewissen Beziehungen ergiebt sich im besten Falle weiter nichts, als dass Iren. mit dem Wortlaut der paulinischen Briefe sehr bekannt gewesen ist. Für Justin ist eine solche Betrachtungsweise noch von Wert, da man bei ihm das Mass seiner directen Abhängigkeit von Paulus, wenn überhaupt, nur

hieraus feststellen könnte. Für Iren. aber ist diese Untersuchung völlig überflüssig, da die Tatsache seiner lebhaften Bekanntschaft mit den Paulinen, sowie Form und Motiv seiner Berufung auf dieselben aus dem behandelten Material hinlänglich feststehen.

Vor allem aber würde sich für die Frage nach der directen Stellung des Iren. zu Paulus aus einer solchen Beobachtung niemals ein zuverlässiges Resultat ergeben, da nicht zu sagen wäre, ob Iren. sich im einzelnen Fall der Berührung mit Paulus bewusst gewesen ist, oder ob diese Paulinismen der ansteckenden Berührung mit den paulinisierenden Gnostikern entstammen, oder aber in der für uns dunklen vorirenaeischen Zeit bereits Gemeingut der Christenheit geworden waren, dem er sie somit gleichsam als geflügelte Worte entnommen hätte; denn der Umstand, dass die paulinischen Briefe in jener Zeit noch keine heiligen Schriften waren, schliesst nicht aus, dass ihre Worte und Theologumene bald in den christlichen common sense eingedrungen sind. Es ist also im einzelnen Fall nicht möglich zu bestimmen, ob Iren. bei solchen Berührungen an die paulinischen Briefe anzuknüpfen beabsichtigt hat, oder ob sie nur zufällig oder unbewusst sind. Dann ist aber aus ihnen ein Schluss auf die Stellung des Iren. zum Inhalt der Paulusbriefe nicht zu ziehen. Das Bedenken gegen die Behandlung dieser Berührungen ist somit dasselbe, wie das gegen die Berücksichtigung der mosaikartig in den irenaeischen Text eingefügten, nicht sicher als solche gekennzeichneten Citate.

Jene Schwierigkeit liegt z. B. bei dem irenaeischen Theologumen der *ἀνακεφαλαίωσις* vor, welches der gnostischen dualistischen Weltanschauung gegenüber, die die Erlösung in einer Scheidung des widernatürlich in der Welt verbundenen Geistigen und Irdischen sah, den optimistischen Gedanken ausdrückt, dass die Erlösung vielmehr eine Versöhnung des seiner höheren Bestimmung entgegen in der gegenwärtigen Welt in Feindschaft Stehenden sei. Iren. kann die Anregung zur Ausführung dieses Gedankens aus Eph 1 [10] geschöpft haben; er kann ihn aber auch bereits vorgefunden haben, da nach seinem eigenen Zeugnis Justin den Ausdruck schon in gleichem Sinne besitzt (IV, 6, 2), wobei wieder die Frage offen bleiben müsste, woher denn Justin ihn geschöpft hat; schliesslich ist aber auch möglich, dass Iren. erst durch die Gnostiker, die sich nach I, 3, 3

auf diesen paulinischen Gedanken beriefen, zu seiner kirchlichen Ausprägung jenen gegenüber veranlasst worden ist. Die Frage, ob dieses Theologumen dem Paulus entnommen ist, ist also nicht exact zu beantworten, sondern nur die, wie weit es in der irenaeischen Auffassung der paulinischen entspricht.

Wir glauben also, dass die Frage nach der paulinischen Herkunft paulinisierender Ausführungen und Ausdrücke in der irenaeischen Theologie, abgesehen von dem deutlich von Iren. selbst als paulinisch Gekennzeichneten, nicht zu lösen ist. Demgemäss haben wir uns, unter Absehen von der Frage, ob die Berührungen tatsächlich aus Paulus entnommen sind, auf eine Vergleichung der irenaeischen und paulinischen Gedanken zu beschränken. Dies soll im dogmengeschichtlichen Teile in der Weise geschehen, dass eine systematische Darstellung der irenaeischen Heilslehre, gemessen an dem kritischen Massstabe des echten Paulinismus, gegeben wird. Daraus wird sich das Mass der sachlichen Übereinstimmung des Iren. mit Paulus, auf einem anderen Wege als bisher, erschliessen lassen. Die Untersuchung wird zugleich ein Bild zeichnen, inwieweit der Standpunkt der entstehenden katholischen Kirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts in dem Momente, wo sie auf die schriftlichen Zeugen des Urchristentums, also auch auf die paulinischen Briefe zurückgreift, dem Inhalte der letzteren noch entspricht, resp. sich von demselben bereits entfernt hat.

Zweiter Teil.

Systematische Darstellung und Beurteilung der irenaeischen Heilslehre nach dem Massstabe der paulinischen Theologie.

Prolegomena.

Die Untersuchung tritt in ihren dogmengeschichtlichen Teil ein, ohne sich von dem Ergebnis des vorhergehenden beeinflussen oder voreinnehmen zu lassen. Ist auch der Gegenstand in beiden Teilen derselbe, so ist doch der Weg der Untersuchung verschieden. Während wir bisher festzustellen suchten: was hat Iren. dem Paulus entnommen, resp. wie hat er ihn aufgefasst? ist im Folgenden die Frage zu beantworten: inwieweit stimmt Iren. mit Paulus überein, resp. weicht er von ihm ab? Die beiden Fragestellungen sind neben einander berechtigt, weil das Mass der tatsächlichen Verwandtschaft des Iren. mit Paulus sehr wol das des absichtlich aus ihm Entlehnten überschreiten kann. Es ist sogar anzunehmen, dass die sachlichen Berührungen mit Paulus weiter reichen werden, als seine persönliche Anlehnung an denselben, da in jener Hinsicht alle die Paulinismen mitzählen, die einerseits als Gemeingut der Christenheit ihm ohne Rücksicht auf ihre Quelle in Fleisch und Blut übergegangen, andrerseits durch die Berührung mit den Gnostikern in seinen eigenen Gedankenkreis eingedrungen waren.

Es würde zunächst liegen, die für diesen Teil beabsichtigte Confrontierung der irenaeischen und paulinischen Theologie in der Weise zu unternehmen, dass wir die theologischen Hauptbegriffe in ihrer beiderseitigen Ausprägung einander gegenüberstellten und aus ihrer Vergleichung unsere Schlüsse zögen. Dieser Me-

thode steht indess eine doppelte Schwierigkeit entgegen, von Seiten der irenaeischen und von Seiten der paulinischen Theologie. Einmal ist nämlich, wie sich bald zeigen wird, die Theologie des Iren. keine einheitliche und fest geschlossene, sondern von verschiedenen Gesichtspunkten geleitete und in widerstrebenden Richtungen verlaufende; infolgedessen will es nicht gelingen, seine theologischen Begriffe und Vorstellungen auf einen klaren Ausdruck zu bringen, wie ihn eine Gegenüberstellung mit den paulinischen Begriffen erheischen würde; dem Historiker ist nur möglich, an den entscheidenden Stellen die Widersprüche und Inconsequenzen, die eben von dem Einfluss verschiedener Richtungen herrühren, aufzudecken. In gleicher Weise sind die Details der paulinischen Theologie weder unter sich selbst so widerspruchsfrei, noch in ihrer Ausprägung so deutlich, dass eine übereinstimmende Ansicht über sie vorausgesetzt werden dürfte; dadurch würde Verf. aber genötigt sein, seiner Auffassung der paulinischen Begriffe eine Rechtfertigung derselben vorauszuschicken, die doch im besten Falle nichts weiter, als die Anerkennung ihrer subjectiven Berechtigung erlangen würde. Die einzelnen Ausführungen einer so machtvollen Persönlichkeit wie Paulus, die schliesslich doch nicht systematisch, sondern practisch-religiös bestimmt und interessiert war, sind überhaupt nicht in einer Gedankenreihe erschöpfend unterzubringen. Es ist auch gar nicht zu erwarten, dass ein Kirchenmann wie Iren. die theologischen Details der paulinischen Theologie hätte begreifen und sich aneignen können. Holtzmann[1]) sagt mit Recht: „ein kirchliches Gemeindebewusstsein auszufüllen, zumal in den Zeiten der katholischen Kirchenbildung, dazu war der Paulinismus zu sehr aus individueller Lebenserfahrung eingegeben, aus Verarbeitung heterogener Elemente zu kunstvoll gebildet, überhaupt zu geistvoll angelegt und durchgeführt". Ein innerlich verständliches Bild dessen, was Paulus bewegt und was er gewollt, ergiebt sich nicht sowol aus einer Betonung der unter bestimmter Abzweckung ausgeführten Einzelheiten, sondern vielmehr aus einer Beachtung der Lebensadern seiner Überzeugung, von wo aus alle jene Einzelheiten erst ihre Bedeutung erhalten und zu verstehen sind. Paulus ist nicht aus einer Summierung seiner Details,

1) Einl. i. d. N. T. S. 103.

sondern seine Details nur aus der Individualität des Paulus zu verstehen.

Wir sehen deshalb von einer Gegenüberstellung der einzelnen Begriffe in ihrer paulinischen und irenaeischen Ausprägung ab und kleiden unsere Untersuchung vielmehr in die Form, dass wir ein auf ihre Elemente hin durchsichtiges, knappes Bild der irenaeischen Theologie geben und dieses in der Beleuchtung der paulinischen religiösen Grundgedanken erscheinen lassen. Dadurch wird sich Licht und Schatten von selbst verteilen. Wird Iren. mit diesen Grundgedanken des Paulus übereinstimmen, so würden wir ihn, ungeachtet aller etwaigen Abweichungen im Einzelnen, für einen paulinischen Theologen zu halten haben; steht er ihnen hingegen fern, so wird er trotz aller Berührungen und Anknüpfungen im Einzelnen als ein Fremdling in der religiösen Gedankenwelt des Paulus zu bezeichnen sein.

Dass der Versuch einer objectiven Darstellung der irenaeischen Theologie nicht überflüssig ist, beweist die verschiedene Beurteilung, die sie erfährt. Die katholische Theologie nimmt ihren Heiligen selbstverständlich als rechtgläubigen Vater für sich in Anspruch; nur in Bezug auf den Chiliasmus legt man sich Restrictionen auf; im übrigen aber findet man in ihm die katholische Theologie nicht nur (was ja tatsächlich der Fall ist) vorbereitet, sondern bereits ausgeführt. Auffallender erscheint schon die Versicherung des englischen Herausgebers Harvey[1]: upon the doctrine of Iren. it is not necessary to say many words. with few exceptions and those not at all dependent upon doctrinal discrepancies, the Articles of the church of England might be illustrated singly from the statement of Irenaeus ... the subject of the Holy Eucharist alone has given rise to expressions that need a few words of explanation". Auf protestantischer Seite schliesslich hält man Iren. oft für einen quasi evangelischen Theologen oder doch wenigstens für den Vertreter eines „abgeschwächten Paulinismus". Es würde ja in der Tat nicht schwer halten, aus Iren., ohne den einzelnen Sätzen besonderen Zwang anzutun, die paulinische Lehre zusammenzustellen; dass man aber nicht berechtigt ist, daraus auf eine wirkliche Durch-

1) I, pag. CLXXIII.

thode steht indess eine dor[illegible] schliessen, wird sich bald
Seiten der irenaeischen [illegible] richtig erkannt: quand on
Einmal ist nämlich [illegible] paulinienne avec le pau-
Iren. keine ein[illegible] aisément, qu'elle ne s'en
schiedenen [illegible] la théorie de Marcion . . . on pourrait le
Richtungen [illegible] simple continuateur de la doctrine de Saint
seine the[illegible] ressemblance n'est qu'extérieure et provient
Ausdr[illegible] l'emploi de la terminologie de Paul pour
pauli[illegible] idées en réalité fort différentes.
mö[illegible] der Mehrdeutigkeit der irenaeischen Ausführungen sind
I[illegible] Teile die angeführten Citate nicht als Beweis und
[illegible] unserer Auffassung, sondern als Beispiel seiner Gedankenführung und seiner Weise, sich auszudrücken, gemeint; unsere Auffassung seiner Theologie hingegen ist nicht aus dem Wortlaut des Einzelnen, sondern dem Zusammenhang des Ganzen geschöpft.

Die Möglichkeit, den Iren. so verschieden aufzufassen, liegt zum Teil in der Beschaffenheit seiner Theologie selbst. Die Einheit derselben ist keine systematische, sondern practische: Alles dient in derselben dem einen Gesichtspunkte der Einheit der Kirche, aber die einzelnen durch diese gemeinsame practische Abzweckung veranlassten und zusammengehaltenen Ausführungen laufen nicht in einer Linie, sondern entstammen verschiedenen, zum Teil widerstrebenden Richtungen. Darin liegt für Iren. kein Vorwurf: theoretische Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Standpunkts darf man überhaupt nur von dem systematischen Werke eines systematischen Kopfes erwarten, nicht aber von den gelegentlichen, zufälligen Überresten der Ansichten einer in Kampfesstellung befindlichen Persönlichkeit: Iren. ist aber weder als Theologe systematisch interessiert, noch beabsichtigt er in seinem hinterlassenen Werke eine systematische Darlegung. Seine ganze Theologie ist eine ihm in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern abgedrungene Reflexion über das religiöse Leben, das ihn erfüllte. Zum ersten Male in der Lage, darüber ex officio reflectieren zu müssen und sein practisches Christentum zwecks seiner Verteidigung in wissenschaftliche Form zu bringen, ist er über die Formen nicht Herr

1) a. a. O. p. 3[illegible]

nd verwendet als solche — trotzdem mit bewundernswertem
schick angesichts der Neuheit des Unternehmens — die zur
· gebräuchlichen Gedankengänge, obgleich diese zum Teil gerade aus der Richtung stammen, der seine Bestreitung gilt. Iren.'s persönliches Christentum ist im wesentlichen noch altchristlich bestimmt: sein Glaube ist noch zusammenzufassen als ἐγκράτεια καὶ ἀνάστασις, strengsittliche Lebensführung als Pflicht und Charakteristicum des Christen, die feste Hoffnung auf das Heil als den Lohn für jene. Mit dieser persönlichen Position vereinigte er, durchsetzte und verwirrte er in dem Bestreben, ihr einen theoretischen theologischen Unterbau zu geben, die Elemente der (einzigen damals als kirchlich geltenden) wissenschaftlichen Theologie der Apologeten, ferner die der philosophischen idealistischen Theologie der Gnostiker, sowie die als Gemeinbesitz der Christenheit anzusehenden historischen Erinnerungen an ihre Urgeschichte: dem Ganzen wurde der Charakter des Kirchlich-Christlichen durch den Alles verbindenden Beweis aus den heiligen Schriften aufgedrückt.

Am besten wird man drei Höhenlagen in der irenaeischen Theologie unterscheiden: die altchristlich-eschatologische, die rationalistisch-moralistische und die mystisch-realistische. Diese Unterscheidung ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Summe seiner theologischen Erkenntnisse sich gänzlich in diese Richtungen verteilen und rubricieren liesse, oder als ob jene Linien stets, deutlich und reinlich zu unterscheiden, nebeneinander lägen. Sie greifen vielmehr in einander ein, sie sind einander auch nicht gleichberechtigt und gleichwiegend. Die altchristliche ist in Anbetracht der Persönlichkeit des Iren. die genuinste; trotzdem dient sie den beiden anderen: der moralistischen Richtung boten sich in ihr natürliche Anknüpfungspunkte, und in der mystischen findet das urchristliche Material ebensowol Verwendung, wie andrerseits die verblassende Eschatologie durch die Vergottungsidee ersetzt wurde. Wiederum: consequent denkt Iren. eigentlich nur im Schema der Apologeten, der moralistischen Gedanken; trotzdem ist seine eigentliche Theologie in den mystischen Ausführungen niedergelegt. Beide entsprachen dem practischen Bedürfnisse der Zeit: jene dem Streben nach heiliger Lebensführung, diese dem Verlangen der sterbenden Antike nach Gott und Teilnahme am Göttlichen, wie

es zumal im Mysterienwesen sich ausprägte. Von jenen drei Höhenlagen war die erste historische Beigabe des Christentums, die zweite die Philosophie der Apologeten, die dritte die Umgestaltung der christlichen Heilslehre nach antik-classischem Verstande; die erste biblisch, die zweite stoisch, die dritte platonisch bestimmt; die Richtungen: enthusiastisch, moralistisch, mystisch; dem entsprechend ihr Herzpunkt: Hoffnung auf Heil; Streben nach Heil und kräftige Betätigung dieses Strebens; Besitz des Heilsgeschenks in der Umschaffung der menschlichen zu göttlicher Natur. Aber auch die Hoffnung nicht ohne Betätigung, auch die Kraft zur Betätigung nur als Geschenk Gottes, auch die Umschaffung auf Erden nur als Hoffnung.

So viel zur vorläufigen Charakteristik der irenaeischen Theologie. Als Ganzes betrachtet bedeutet sie, zumal gegenüber Justin, doch einen entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des Christentums auf antik-classischem Boden. Hier eine christocentrische Theologie, dort eine logocentrische Weltanschauung. Der Standpunkt der Apologeten war im Grunde der einer monotheistischen, moralistischen Philosophie; dem specifischen Christentum entnahmen sie eigentlich nur die formale Versicherung für ihre philosophischen Ansichten, die dadurch auf den Felsengrund religiöser Überzeugungen gestellt, aber in ihrem Inhalt wenig modificiert wurden. Diese Versicherung fand man in der Einfachheit und Einheitlichkeit, sowie in dem hohen Alter der christlichen Lehren gegenüber der Zerrissenheit und Unzuverlässigkeit der philosophischen Schulen, vor allem aber in der practischen Bewährung der christlichen Weltanschauung in dem sittenstrengen Leben der Christen gegenüber heidnischer Unsittlichkeit und der Zügellosigkeit solcher, die die höchsten Lehren vortrugen. Aber das specifisch Christliche, zumal der Gedanke der Erlösung, trat so gut wie völlig zurück. Dem gegenüber hat Iren. als der Repräsentant einer christocentrischen Soteriologie zu gelten. Die Frage: was ist eigentlich das specifisch Christliche?, die bei den Apologeten kaum auftauchte, steht bei ihm in der Mitte aller Betrachtungen: der Gedanke des göttlichen Heilsgeschenks, das den Menschen durch Christus zu Teil geworden, ist der Angelpunkt seiner Theologie.

Iren. ist Theologe und nicht Philosoph; er ist in erster Linie nicht kosmologisch, sondern religiös interessiert; er will

nicht eine verständliche, glaubhafte Welterklärung geben, sondern Beschreibung und Anweisung, wie Gott mit den Menschen verkehrt und wie diese zu ihm gelangen. Im Gegensatz zu den falschen Philosophen [1]) will er zwar selbst die wahre christliche Philosophie geben; aber seine Ausführungen gehen nicht von der Speculation, sondern von der christlichen Erfahrung aus. Das ist der Punkt, in dem Iren. den Apologeten wie den Gnostikern gegenüber der bessere Christ und der christlichere Theologe ist.

Darauf zielt jedenfalls auch Th. Zahn's [2]) Behauptung: „Iren. ist der erste Kirchenlehrer, der den Gedanken einer selbständigen Wissenschaft vom Christentum, einer bei aller Weite und Grösse von anderen Zweigen des Wissens sich unterscheidenden Theologie gefasst und derselben Bahnen gewiesen hat". In der Tat verzichtet ja Iren. auf Welterklärung und beschränkt sich auf Heilslehre; damit ist aber doch nur die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft erkannt, nicht aber der Unterschied ihrer theoretischen Behandlung — dieser allein gebührt bei der Religion das Praedicat Wissenschaft, denn sie selbst ist keine — von ihrer lebendigen Wirklichkeit im Herzen des Gläubigen; vielmehr ist für Iren. die fides qua creditur mit der fides quae creditur wesentlich identisch, Glaubensleben und interpretierte Glaubensregel nichts verschiedenes. Er vertritt also zwar die Selbständigkeit des christlichen Glaubens, nicht aber die der Theologie als Wissenschaft vom Christentum.

Iren.'s Theologie ist christocentrisch. Für die Apologeten war der philosophische Gedanke des Logos, als des alter ego Gottes und der Idee seiner in der Welt wirksamen Vernunft, der Angelpunkt ihrer Weltanschauung und der Schlüssel ihrer Welterklärung. Für Iren. ist die Person Christi nicht nur der historische, sondern der logische, substantielle Mittelpunkt der Welt und der Geschichte; nicht nur Centrum, sondern Centralkraft des Weltprocesses. Während man dort in der Erscheinung Christi nur die eindrucksvollste Offenbarungsform des Logos sah, gilt für Iren. der Logos als in Christus Mensch geworden, voll und ganz offenbart. Dort ging man von der philosophischen Überlegung, dass die Gott-

1) II, 14, 2 qui deum ignorant et qui dicuntur philosophi; II, 27, 1 gentilium philosophorum quaestiones; huius mundi philosophi.

2) Marcell von Ancyra, S. 235.

heit nicht ihre ganze Fülle in einem Exemplare offenbare, aus; hier von der religiösen Erfahrung des Heilswertes der Person Christi. In dem Bestreben, den einzigartigen Wert derselben hervorzuheben und sicherzustellen, übertrug man die höchste Aussage, die die Zeit kannte, auf ihn und identificierte ihn so mit dem göttlichen Logos. Iren. gebraucht die Ausdrücke: filius dei, verbum dei (*λόγος θεοῦ*), Jesus Christus, als völlig gleichbedeutend, cf. I, 9, 3: *Ἰησοῦς ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν, ὁ κατασκηνώσας ἐν ἡμῖν, οὗτός ἐστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . . ὁ τοῦ μόνου θεοῦ μονογενὴς υἱὸς κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς εὐδοκίαν σαρκωθεὶς ὑπὲρ ἀνθρώπων* und III, 8, 2: non quidquam ex his quae constituta sunt et in subiectione sunt, comparabitur verbo dei, per quem (scil. *λόγον*) facta sunt omnia, qui est dominus noster Jesus Christus. Durch diese Identificierung des Logos mit der Person Christi war zugleich dem Bedürfnis der Zeit nach einer Vermittlung zwischen der fernen Gottheit und der unwürdigen Menschheit genügt, andrerseits doch aber der Einführung weiterer Mittelglieder, wie Aeonen u. dgl., vorgebeugt[1]). Vor allem aber ist dadurch das Werturteil ausgesprochen, dass der Christus, der dem Menschen das Heil vermittelt, Anfang, Mitte und Ende der Welt, das alldurchwaltende und beherrschende Princip ist. Denn der Logosgedanke ist bei Iren. nichts Anderes, als die Offenbarungshypostase Gottes: die ganze Tätigkeit desselben, Weltschöpfung, Weltleitung und Weltvollendung geschieht durch seinen Logos. Ohne diesen würde Gott nicht offenbar sein, nur durch ihn offenbart er sich; andrerseits ist der Logos an sich keine Kraft, sondern ohne Gott undenkbar, nur der Träger eines Höheren. So ist der Vater der offenbarende Gott, der Logos (oder Sohn) der offenbare Gott: invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius (IV, 6, 6). Christus ist also der Vermittler und das Princip sowol der Schöpfung wie der Erlösung, welche beiden Sphären somit nicht in dem Verhältnis des Gegensatzes, sondern der Continuität stehen; cf. III, 11, 1 per verbum, per quod deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt, praestitit hominibus; V, 18, 3 mundi enim

---

1) II, 2, 5: proprium est enim hoc dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum qui fiunt: et idoneus est sufficiens ad formationem omnium proprium eius verbum.

fabricator vere verbum dei est: hic autem est dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo existens et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia et in universa conditione infixus, quoniam verbum dei gubernans et disponens omnia; et propter hoc in sua invisibiliter venit et caro factum est et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapitularetur; hier zeigt sich sowol die Einheit des Weltschöpfers und des Erlösergottes, wie das ernsthafte Bestreben, mit der Wertschätzung der Person Christi als des Logos die Aussagen über sein historisches Leben zu vereinigen und diese für jene zu verwerten.

Christus ist also wie bei Justin und Tertullian der Logos, aber Iren. geht nicht von diesem Begriffe aus, sondern von der Person Christi, die er nicht sowol durch die Übertragung jenes Praedicats ehren und erheben will, sondern deren anerkannten Wert er dadurch begrifflich ausdrückt.

Andrerseits ist Iren.'s Standpunkt anthropocentrisch. Darin zeigt sich besonders, wie wenig Iren. kosmologisch interessiert ist. Fern von allen Speculationen und Theorieen setzt er an dem Punkte ein, wo er auf dem Boden der christlichen Erfahrung steht. Die Welt ist geschaffen und dazu bestimmt, dass der Mensch in ihr das göttliche Heil gewinne und dass sie ihm zu diesem Ziele als Mittel diene, cf. IV, 5, 1 deus . . . qui temporalia fecit propter hominem, ut maturescens in eis fructificet immortalitatem. Der Mensch ist die Krone und der Mittelpunkt der Schöpfung; Wolwollen gegen die Menschen war Gottes Absicht bei der Weltschöpfung: IV, 14, 1 initio non quasi indigens deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia; III, 20, 2: gloria enim hominis deus, operationis vero dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo; V, 29, 1: et propter hoc conditio insumitur homini, non enim homo propter illam, sed conditio facta est propter hominem. Hierin erschöpft sich Iren.'s Betrachtung der Welt; nur soweit sie für das Heil der Menschheit in Betracht kommt, ist sie ihm von Bedeutung. Was also Iren. vorschwebt, kann man am kürzesten als eine christocentrische Soteriologie bezeichnen. Wir können somit unsere Darstellung der irenaeischen Theologie auf die seiner Heilslehre beschränken, in welcher der Schwerpunkt seiner

Bestrebungen liegt. Da auch die paulinische Theologie in dieser Richtung zielt, so wird gerade in dieser Beschränkung die Controlle des Iren. durch Paulus möglich und statthaft sein.

Iren.'s Heilsauffassung steht in directem Gegensatz zu der gnostischen. Während die Gnostiker, von einem ursprünglichen Dualismus zwischen Gott und Welt ausgehend, den principiellen Gegensatz des Natürlichen und Göttlichen, der Sphäre der Schöpfung und der Erlösung behaupteten, ist Iren., von religiösem Optimismus bestimmt, der Überzeugung, dass der Gegensatz zwischen beiden nicht ein principieller, sondern geschichtlich gewordener sei. Iren. wie die Gnostiker sehen in der Tatsache der Gefangenschaft des Menschen in den Banden der Welt, in dem Zwiespalt, in dem das Göttliche im Menschen mit dem Fleische lebt, einen seiner Bestimmung widersprechenden Zustand, der durch Gottes Gnade aufgehoben wird. Aber ihrem principiellen Ausgangspunkte gemäss sehen die Gnostiker in jenem empirischen Zustand des Menschen eine widernatürliche Verbindung zweier an sich entgegengesetzter Elemente und infolgedessen in dem in der Aufhebung jenes Zustandes bestehenden Heil die Trennung dieser Elemente und ihre Befreiung von einander: die Erlösung des Höheren, Göttlichen, Geistigen im Menschen von dem ihm anhaftenden Niederen, Natürlichen, Fleischlichen; denn nur jenes ist gemäss ihrer principiellen Ansicht des Heils fähig und teilhaftig. Iren. dagegen sah in dem empirischen Zustand des Menschen den widernatürlichen Conflict zweier eigentlich zusammengehöriger Momente, und demgemäss galt ihm als Heil die Beseitigung dieser Spannung, die Versöhnung der getrennten Momente: die Durchdringung und Heiligung des Irdischen, Fleischlichen durch das Göttliche, Geistige; denn gerade in der Veredelung und Verklärung des Fleisches durch den Geist Gottes besteht nach seiner principiellen Ansicht das Heil. Letzteres ist also — im strengen Sinne der Worte — dort vorwiegend als Erlösung, hier als Versöhnung gefasst; dort Erlösung des Geistigen vom Fleischlichen, hier Versöhnung des Fleischlichen mit dem Geistigen. Dem gemäss ist die Grundbestimmung betr. die Wertschätzung des Weltlichen dort Weltverachtung und Weltvernichtung, hier Weltbeherrschung und Weltveredelung. Der empirische Zustand des Menschen erscheint dort

als ein naturhaft gegebener, den erst die Erlösung aufhebt, hier als ein geschichtlich gewordener, sodass die Erlösung eigentlich nur die Schöpfung zu restituieren braucht. Das Unheil wird dort vorwiegend als Last, hier als Verlust empfunden.

Gerade ihr Dualismus mag die Gnostiker zu der tieferen Einsicht in das Wesen des soteriologischen Problems befähigt haben, die ihrer Position anscheinend zu Grunde liegt. Sie haben den Zwiespalt zwischen den beiden Seelen, die in des strebenden Menschen Brust wohnen, empfunden und den absoluten Gegensatz zwischen Sündenlast und Gottesfreiheit erkannt, sie haben sich bestrebt, der Unvergleichbarkeit des religiösen Lebens eines Erlösten mit einem Dasein, dessen Interesse auf die Sphäre der Schöpfung beschränkt ist, gerecht zu werden. Sie wissen, dass die Erlösung ein Gnadengeschenk Gottes ist, das die Welt nicht geben kann, das wertvoller ist und köstlicher als alle Güter und Herrlichkeit dieser Welt, dass es ja gerade in der Erhebung über die Sphäre derselben besteht. Diesen, soteriologisch berechtigten, Dualismus übertrugen die Gnostiker nun aber auch auf das kosmologische und historische Gebiet; sie führten den Zwiespalt der Sphären der Schöpfung und der Erlösung auf zwei verschiedene Principien zurück und sahen in der Geschichte eine Kluft zwischen allem Vorchristlichen und Christlichen. Dadurch war aber der einfachste und tiefste Ausdruck christlicher Gesinnung gefährdet: das Vertrauen auf die stete gnädige Vorsehung Gottes. Dem entgegen betont Iren. in seinem religiösen Optimismus die Einheit Gottes als des Weltschöpfers und Erlösergottes, sowie die Einheit seiner Geschichtsleitung, die Continuität der historischen Entwicklung im alten und neuen Bunde. Es wird sich fragen, ob er dadurch etwa in den entgegengesetzten Fehler verfällt, die soteriologische Eigentümlichkeit des christlichen Heilsgutes zu verkümmern.

Wir geben die Heilslehre in folgender Gedankenentwicklung: das Bedürfnis nach Heil, das Wesen des Heilsgutes, die objective Ermöglichung und Beschaffung desselben, sowie seine subjective Aneignung seitens des Menschen. Im ersten Teile ist die Anlage und Bestimmung des Menschen, sowie seine tatsächliche Beschaffenheit im Zustande der Sünde und das daraus sich ergebende Verlangen nach göttlicher Erlösung, im zweiten die nähere Beschaffenheit derselben zu behan-

thode steht indess eine doppelte Schwierigkeit entgegen, von Seiten der irenaeischen und von Seiten der paulinischen Theologie. Einmal ist nämlich, wie sich bald zeigen wird, die Theologie des Iren. keine einheitliche und fest geschlossene, sondern von verschiedenen Gesichtspunkten geleitete und in widerstrebenden Richtungen verlaufende; infolgedessen will es nicht gelingen, seine theologischen Begriffe und Vorstellungen auf einen klaren Ausdruck zu bringen, wie ihn eine Gegenüberstellung mit den paulinischen Begriffen erheischen würde; dem Historiker ist nur möglich, an den entscheidenden Stellen die Widersprüche und Inconsequenzen, die eben von dem Einfluss verschiedener Richtungen herrühren, aufzudecken. In gleicher Weise sind die Details der paulinischen Theologie weder unter sich selbst so widerspruchsfrei, noch in ihrer Ausprägung so deutlich, dass eine übereinstimmende Ansicht über sie vorausgesetzt werden dürfte; dadurch würde Verf. aber genötigt sein, seiner Auffassung der paulinischen Begriffe eine Rechtfertigung derselben vorauszuschicken, die doch im besten Falle nichts weiter, als die Anerkennung ihrer subjectiven Berechtigung erlangen würde. Die einzelnen Ausführungen einer so machtvollen Persönlichkeit wie Paulus, die schliesslich doch nicht systematisch, sondern practisch-religiös bestimmt und interessiert war, sind überhaupt nicht in einer Gedankenreihe erschöpfend unterzubringen. Es ist auch gar nicht zu erwarten, dass ein Kirchenmann wie Iren. die theologischen Details der paulinischen Theologie hätte begreifen und sich aneignen können. Holtzmann[1]) sagt mit Recht: „ein kirchliches Gemeindebewusstsein auszufüllen, zumal in den Zeiten der katholischen Kirchenbildung, dazu war der Paulinismus zu sehr aus individueller Lebenserfahrung eingegeben, aus Verarbeitung heterogener Elemente zu kunstvoll gebildet, überhaupt zu geistvoll angelegt und durchgeführt". Ein innerlich verständliches Bild dessen, was Paulus bewegt und was er gewollt, ergiebt sich nicht sowol aus einer Betonung der unter bestimmter Abzweckung ausgeführten Einzelheiten, sondern vielmehr aus einer Beachtung der Lebensadern seiner Überzeugung, von wo aus alle jene Einzelheiten erst ihre Bedeutung erhalten und zu verstehen sind. Paulus ist nicht aus einer Summierung seiner Details,

1) Einl. i. d. N. T. S. 103.

sondern seine Details nur aus der Individualität des Paulus zu verstehen.

Wir sehen deshalb von einer Gegenüberstellung der einzelnen Begriffe in ihrer paulinischen und irenaeischen Ausprägung ab und kleiden unsere Untersuchung vielmehr in die Form, dass wir ein auf ihre Elemente hin durchsichtiges, knappes Bild der irenaeischen Theologie geben und dieses in der Beleuchtung der paulinischen religiösen Grundgedanken erscheinen lassen. Dadurch wird sich Licht und Schatten von selbst verteilen. Wird Iren. mit diesen Grundgedanken des Paulus übereinstimmen, so würden wir ihn, ungeachtet aller etwaigen Abweichungen im Einzelnen, für einen paulinischen Theologen zu halten haben; steht er ihnen hingegen fern, so wird er trotz aller Berührungen und Anknüpfungen im Einzelnen als ein Fremdling in der religiösen Gedankenwelt des Paulus zu bezeichnen sein.

Dass der Versuch einer objectiven Darstellung der irenaeischen Theologie nicht überflüssig ist, beweist die verschiedene Beurteilung, die sie erfährt. Die katholische Theologie nimmt ihren Heiligen selbstverständlich als rechtgläubigen Vater für sich in Anspruch; nur in Bezug auf den Chiliasmus legt man sich Restrictionen auf; im übrigen aber findet man in ihm die katholische Theologie nicht nur (was ja tatsächlich der Fall ist) vorbereitet, sondern bereits ausgeführt. Auffallender erscheint schon die Versicherung des englischen Herausgebers Harvey[1]: upon the doctrine of Iren. it is not necessary to say many words. with few exceptions and those not at all dependent upon doctrinal discrepancies, the Articles of the church of England might be illustrated singly from the statement of Irenaeus ... the subject of the Holy Eucharist alone has given rise to expressions that need a few words of explanation". Auf protestantischer Seite schliesslich hält man Iren. oft für einen quasi evangelischen Theologen oder doch wenigstens für den Vertreter eines „abgeschwächten Paulinismus". Es würde ja in der Tat nicht schwer halten, aus Iren., ohne den einzelnen Sätzen besonderen Zwang anzutun, die paulinische Lehre zusammenzustellen; dass man aber nicht berechtigt ist, daraus auf eine wirkliche Durch-

1) I, pag. CLXXIII.

thode steht inde[illegible] zu schliessen, wird sich bald Seiten der i[illegible] richtig erkannt: quand on Einmal [illegible] réputée paulinienne avec le pau- Iren. k[illegible] on se convainc aisément, qu'elle ne s'en schie[illegible] la théorie de Marcion . . . on pourrait le Ric[illegible] simple continuateur de la doctrine de Saint se[illegible] Paul. Mais cette ressemblance n'est qu'extérieure et provient [illegible] uniquement de l'emploi de la terminologie de Paul pour désigner des idées en réalité fort différentes.

Wegen der Mehrdeutigkeit der irenaeischen Ausführungen sind in diesem Teile die angeführten Citate nicht als Beweis unserer Auffassung, sondern als Beispiel seiner Gedankenführung und seiner Weise, sich auszudrücken, gemeint; unsere Auffassung seiner Theologie hingegen ist nicht aus dem Wortlaut des Einzelnen, sondern dem Zusammenhang des Ganzen geschöpft.

Die Möglichkeit, den Iren. so verschieden aufzufassen, liegt zum Teil in der Beschaffenheit seiner Theologie selbst. Die Einheit derselben ist keine systematische, sondern practische: Alles dient in derselben dem einen Gesichtspunkte der Einheit der Kirche, aber die einzelnen durch diese gemeinsame practische Abzweckung veranlassten und zusammengehaltenen Ausführungen laufen nicht in einer Linie, sondern entstammen verschiedenen, zum Teil widerstrebenden Richtungen. Darin liegt für Iren. kein Vorwurf: theoretische Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Standpunkts darf man überhaupt nur von dem systematischen Werke eines systematischen Kopfes erwarten, nicht aber von den gelegentlichen, zufälligen Überresten der Ansichten einer in Kampfesstellung befindlichen Persönlichkeit: Iren. ist aber weder als Theologe systematisch interessiert, noch beabsichtigt er in seinem hinterlassenen Werke eine systematische Darlegung. Seine ganze Theologie ist eine ihm in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern abgedrungene Reflexion über das religiöse Leben, das ihn erfüllte. Zum ersten Male in der Lage, darüber ex officio reflectieren zu müssen und sein practisches Christentum zwecks seiner Verteidigung in wissenschaftliche Form zu bringen, ist er über die Formen nicht Herr

1) a. a. O. p. 3[illegible]

und verwendet als solche — trotzdem mit bewundernswertem Geschick angesichts der Neuheit des Unternehmens — die zur Zeit gebräuchlichen Gedankengänge, obgleich diese zum Teil gerade aus der Richtung stammen, der seine Bestreitung gilt. Iren.'s persönliches Christentum ist im wesentlichen noch altchristlich bestimmt: sein Glaube ist noch zusammenzufassen als ἐγκράτεια καὶ ἀνάστασις, strengsittliche Lebensführung als Pflicht und Charakteristicum des Christen, die feste Hoffnung auf das Heil als den Lohn für jene. Mit dieser persönlichen Position vereinigte er, durchsetzte und verwirrte er in dem Bestreben, ihr einen theoretischen theologischen Unterbau zu geben, die Elemente der (einzigen damals als kirchlich geltenden) wissenschaftlichen Theologie der Apologeten, ferner die der philosophischen idealistischen Theologie der Gnostiker, sowie die als Gemeinbesitz der Christenheit anzusehenden historischen Erinnerungen an ihre Urgeschichte: dem Ganzen wurde der Charakter des Kirchlich-Christlichen durch den Alles verbindenden Beweis aus den heiligen Schriften aufgedrückt.

Am besten wird man drei Höhenlagen in der irenaeischen Theologie unterscheiden: die altchristlich-eschatologische, die rationalistisch-moralistische und die mystisch-realistische. Diese Unterscheidung ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Summe seiner theologischen Erkenntnisse sich gänzlich in diese Richtungen verteilen und rubricieren liesse, oder als ob jene Linien stets, deutlich und reinlich zu unterscheiden, nebeneinander lägen. Sie greifen vielmehr in einander ein, sie sind einander auch nicht gleichberechtigt und gleichwiegend. Die altchristliche ist in Anbetracht der Persönlichkeit des Iren. die genuinste; trotzdem dient sie den beiden anderen: der moralistischen Richtung boten sich in ihr natürliche Anknüpfungspunkte, und in der mystischen findet das urchristliche Material ebensowol Verwendung, wie andrerseits die verblassende Eschatologie durch die Vergottungsidee ersetzt wurde. Wiederum: consequent denkt Iren. eigentlich nur im Schema der Apologeten, der moralistischen Gedanken; trotzdem ist seine eigentliche Theologie in den mystischen Ausführungen niedergelegt. Beide entsprachen dem practischen Bedürfnisse der Zeit: jene dem Streben nach heiliger Lebensführung, diese dem Verlangen der sterbenden Antike nach Gott und Teilnahme am Göttlichen, wie

es zumal im Mysterienwesen sich ausprägte. Von jenen drei Höhenlagen war die erste historische Beigabe des Christentums, die zweite die Philosophie der Apologeten, die dritte die Umgestaltung der christlichen Heilslehre nach antik-classischem Verstande; die erste biblisch, die zweite stoisch, die dritte platonisch bestimmt; die Richtungen: enthusiastisch, moralistisch, mystisch; dem entsprechend ihr Herzpunkt: Hoffnung auf Heil; Streben nach Heil und kräftige Betätigung dieses Strebens; Besitz des Heilsgeschenks in der Umschaffung der menschlichen zu göttlicher Natur. Aber auch die Hoffnung nicht ohne Betätigung, auch die Kraft zur Betätigung nur als Geschenk Gottes, auch die Umschaffung auf Erden nur als Hoffnung.

So viel zur vorläufigen Charakteristik der irenaeischen Theologie. Als Ganzes betrachtet bedeutet sie, zumal gegenüber Justin, doch einen entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des Christentums auf antik-classischem Boden. Hier eine christocentrische Theologie, dort eine logocentrische Weltanschauung. Der Standpunkt der Apologeten war im Grunde der einer monotheistischen, moralistischen Philosophie; dem specifischen Christentum entnahmen sie eigentlich nur die formale Versicherung für ihre philosophischen Ansichten, die dadurch auf den Felsengrund religiöser Überzeugungen gestellt, aber in ihrem Inhalt wenig modificiert wurden. Diese Versicherung fand man in der Einfachheit und Einheitlichkeit, sowie in dem hohen Alter der christlichen Lehren gegenüber der Zerrissenheit und Unzuverlässigkeit der philosophischen Schulen, vor allem aber in der practischen Bewährung der christlichen Weltanschauung in dem sittenstrengen Leben der Christen gegenüber heidnischer Unsittlichkeit und der Zügellosigkeit solcher, die die höchsten Lehren vortrugen. Aber das specifisch Christliche, zumal der Gedanke der Erlösung, trat so gut wie völlig zurück. Dem gegenüber hat Iren. als der Repräsentant einer christocentrischen Soteriologie zu gelten. Die Frage: was ist eigentlich das specifisch Christliche?, die bei den Apologeten kaum auftauchte, steht bei ihm in der Mitte aller Betrachtungen: der Gedanke des göttlichen Heilsgeschenks, das den Menschen durch Christus zu Teil geworden, ist der Angelpunkt seiner Theologie.

Iren. ist Theologe und nicht Philosoph; er ist in erster Linie nicht kosmologisch, sondern religiös interessiert; er will

nicht eine verständliche, glaubhafte Welterklärung geben, sondern Beschreibung und Anweisung, wie Gott mit den Menschen verkehrt und wie diese zu ihm gelangen. Im Gegensatz zu den falschen Philosophen [1]) will er zwar selbst die wahre christliche Philosophie geben; aber seine Ausführungen gehen nicht von der Speculation, sondern von der christlichen Erfahrung aus. Das ist der Punkt, in dem Iren. den Apologeten wie den Gnostikern gegenüber der bessere Christ und der christlichere Theologe ist.

Darauf zielt jedenfalls auch Th. Zahn's [2]) Behauptung: „Iren. ist der erste Kirchenlehrer, der den Gedanken einer selbständigen Wissenschaft vom Christentum, einer bei aller Weite und Grösse von anderen Zweigen des Wissens sich unterscheidenden Theologie gefasst und derselben Bahnen gewiesen hat“. In der Tat verzichtet ja Iren. auf Welterklärung und beschränkt sich auf Heilslehre; damit ist aber doch nur die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft erkannt, nicht aber der Unterschied ihrer theoretischen Behandlung — dieser allein gebührt bei der Religion das Praedicat Wissenschaft, denn sie selbst ist keine — von ihrer lebendigen Wirklichkeit im Herzen des Gläubigen; vielmehr ist für Iren. die fides qua creditur mit der fides quae creditur wesentlich identisch, Glaubensleben und interpretierte Glaubensregel nichts verschiedenes. Er vertritt also zwar die Selbständigkeit des christlichen Glaubens, nicht aber die der Theologie als Wissenschaft vom Christentum.

Iren.'s Theologie ist christocentrisch. Für die Apologeten war der philosophische Gedanke des Logos, als des alter ego Gottes und der Idee seiner in der Welt wirksamen Vernunft, der Angelpunkt ihrer Weltanschauung und der Schlüssel ihrer Welterklärung. Für Iren. ist die Person Christi nicht nur der historische, sondern der logische, substantielle Mittelpunkt der Welt und der Geschichte; nicht nur Centrum, sondern Centralkraft des Weltprocesses. Während man dort in der Erscheinung Christi nur die eindrucksvollste Offenbarungsform des Logos sah, gilt für Iren. der Logos als in Christus Mensch geworden, voll und ganz offenbart. Dort ging man von der philosophischen Überlegung, dass die Gott-

1) II, 14, 2 qui deum ignorant et qui dicuntur philosophi; II, 27, 1 gentilium philosophorum quaestiones; huius mundi philosophi.

2) Marcell von Ancyra, S. 235.

heit nicht ihre ganze Fülle in einem Exemplare offenbare, aus; hier von der religiösen Erfahrung des Heilswertes der Person Christi. In dem Bestreben, den einzigartigen Wert derselben hervorzuheben und sicherzustellen, übertrug man die höchste Aussage, die die Zeit kannte, auf ihn und identificierte ihn so mit dem göttlichen Logos. Iren. gebraucht die Ausdrücke: filius dei, verbum dei (*λόγος θεοῦ*), Jesus Christus, als völlig gleichbedeutend, cf. I, 9, 3: *Ἰησοῦς ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν, ὁ κατασκηνώσας ἐν ἡμῖν, οὗτός ἐστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . . ὁ τοῦ μόνου θεοῦ μονογενὴς υἱὸς κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς εὐδοκίαν σαρκωθεὶς ὑπὲρ ἀνθρώπων* und III, 8, 2: non quidquam ex his quae constituta sunt et in subiectione sunt, comparabitur verbo dei, per quem (scil. *λόγον*) facta sunt omnia, qui est dominus noster Jesus Christus. Durch diese Identificierung des Logos mit der Person Christi war zugleich dem Bedürfnis der Zeit nach einer Vermittlung zwischen der fernen Gottheit und der unwürdigen Menschheit genügt, andrerseits doch aber der Einführung weiterer Mittelglieder, wie Aeonen u. dgl., vorgebeugt[1]). Vor allem aber ist dadurch das Werturteil ausgesprochen, dass der Christus, der dem Menschen das Heil vermittelt, Anfang, Mitte und Ende der Welt, das alldurchwaltende und beherrschende Princip ist. Denn der Logosgedanke ist bei Iren. nichts Anderes, als die Offenbarungshypostase Gottes: die ganze Tätigkeit desselben, Weltschöpfung, Weltleitung und Weltvollendung geschieht durch seinen Logos. Ohne diesen würde Gott nicht offenbar sein, nur durch ihn offenbart er sich; andrerseits ist der Logos an sich keine Kraft, sondern ohne Gott undenkbar, nur der Träger eines Höheren. So ist der Vater der offenbarende Gott, der Logos (oder Sohn) der offenbare Gott: invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius (IV, 6, 6). Christus ist also der Vermittler und das Princip sowol der Schöpfung wie der Erlösung, welche beiden Sphären somit nicht in dem Verhältnis des Gegensatzes, sondern der Continuität stehen; cf. III, 11, 1 per verbum, per quod deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt, praestitit hominibus; V, 18, 3 mundi enim

1) II, 2, 5: proprium est enim hoc dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum qui fiunt: et idoneus est sufficiens ad formationem omnium proprium eius verbum.

fabricator vere verbum dei est: hic autem est dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo existens et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia et in universa conditione infixus, quoniam verbum dei gubernans et disponens omnia; et propter hoc in sua invisibiliter venit et caro factum est et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapitularetur; hier zeigt sich sowol die Einheit des Weltschöpfers und des Erlösergottes, wie das ernsthafte Bestreben, mit der Wertschätzung der Person Christi als des Logos die Aussagen über sein historisches Leben zu vereinigen und diese für jene zu verwerten.

Christus ist also wie bei Justin und Tertullian der Logos, aber Iren. geht nicht von diesem Begriffe aus, sondern von der Person Christi, die er nicht sowol durch die Übertragung jenes Praedicats ehren und erheben will, sondern deren anerkannten Wert er dadurch begrifflich ausdrückt.

Andrerseits ist Iren.'s Standpunkt anthropocentrisch. Darin zeigt sich besonders, wie wenig Iren. kosmologisch interessiert ist. Fern von allen Speculationen und Theorieen setzt er an dem Punkte ein, wo er auf dem Boden der christlichen Erfahrung steht. Die Welt ist geschaffen und dazu bestimmt, dass der Mensch in ihr das göttliche Heil gewinne und dass sie ihm zu diesem Ziele als Mittel diene, cf. IV, 5, 1 deus . . . qui temporalia fecit propter hominem, ut maturescens in eis fructificet immortalitatem. Der Mensch ist die Krone und der Mittelpunkt der Schöpfung; Wolwollen gegen die Menschen war Gottes Absicht bei der Weltschöpfung: IV, 14, 1 initio non quasi indigens deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia; III, 20, 2: gloria enim hominis deus, operationis vero dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo; V, 29, 1: et propter hoc conditio insumitur homini, non enim homo propter illam, sed conditio facta est propter hominem. Hierin erschöpft sich Iren.'s Betrachtung der Welt; nur soweit sie für das Heil der Menschheit in Betracht kommt, ist sie ihm von Bedeutung. Was also Iren. vorschwebt, kann man am kürzesten als eine christocentrische Soteriologie bezeichnen. Wir können somit unsere Darstellung der irenaeischen Theologie auf die seiner Heilslehre beschränken, in welcher der Schwerpunkt seiner

Bestrebungen liegt. Da auch die paulinische Theologie in dieser Richtung zielt, so wird gerade in dieser Beschränkung die Controlle des Iren. durch Paulus möglich und statthaft sein.

Iren.'s Heilsauffassung steht in directem Gegensatz zu der gnostischen. Während die Gnostiker, von einem ursprünglichen Dualismus zwischen Gott und Welt ausgehend, den principiellen Gegensatz des Natürlichen und Göttlichen, der Sphäre der Schöpfung und der Erlösung behaupteten, ist Iren., von religiösem Optimismus bestimmt, der Überzeugung, dass der Gegensatz zwischen beiden nicht ein principieller, sondern geschichtlich gewordener sei. Iren. wie die Gnostiker sehen in der Tatsache der Gefangenschaft des Menschen in den Banden der Welt, in dem Zwiespalt, in dem das Göttliche im Menschen mit dem Fleische lebt, einen seiner Bestimmung widersprechenden Zustand, der durch Gottes Gnade aufgehoben wird. Aber ihrem principiellen Ausgangspunkte gemäss sehen die Gnostiker in jenem empirischen Zustand des Menschen eine widernatürliche Verbindung zweier an sich entgegengesetzter Elemente und infolgedessen in dem in der Aufhebung jenes Zustandes bestehenden Heil die Trennung dieser Elemente und ihre Befreiung von einander: die Erlösung des Höheren, Göttlichen, Geistigen im Menschen von dem ihm anhaftenden Niederen, Natürlichen, Fleischlichen; denn nur jenes ist gemäss ihrer principiellen Ansicht des Heils fähig und teilhaftig. Iren. dagegen sah in dem empirischen Zustand des Menschen den widernatürlichen Conflict zweier eigentlich zusammengehöriger Momente, und demgemäss galt ihm als Heil die Beseitigung dieser Spannung, die Versöhnung der getrennten Momente: die Durchdringung und Heiligung des Irdischen, Fleischlichen durch das Göttliche, Geistige; denn gerade in der Veredelung und Verklärung des Fleisches durch den Geist Gottes besteht nach seiner principiellen Ansicht das Heil. Letzteres ist also — im strengen Sinne der Worte — dort vorwiegend als Erlösung, hier als Versöhnung gefasst; dort Erlösung des Geistigen vom Fleischlichen, hier Versöhnung des Fleischlichen mit dem Geistigen. Dem gemäss ist die Grundbestimmung betr. die Wertschätzung des Weltlichen dort Weltverachtung und Weltvernichtung, hier Weltbeherrschung und Weltveredelung. Der empirische Zustand des Menschen erscheint dort

als ein naturhaft gegebener, den erst die Erlösung aufhebt, hier als ein geschichtlich gewordener, sodass die Erlösung eigentlich nur die Schöpfung zu restituieren braucht. Das Unheil wird dort vorwiegend als Last, hier als Verlust empfunden.

Gerade ihr Dualismus mag die Gnostiker zu der tieferen Einsicht in das Wesen des soteriologischen Problems befähigt haben, die ihrer Position anscheinend zu Grunde liegt. Sie haben den Zwiespalt zwischen den beiden Seelen, die in des strebenden Menschen Brust wohnen, empfunden und den absoluten Gegensatz zwischen Sündenlast und Gottesfreiheit erkannt, sie haben sich bestrebt, der Unvergleichbarkeit des religiösen Lebens eines Erlösten mit einem Dasein, dessen Interesse auf die Sphäre der Schöpfung beschränkt ist, gerecht zu werden. Sie wissen, dass die Erlösung ein Gnadengeschenk Gottes ist, das die Welt nicht geben kann, das wertvoller ist und köstlicher als alle Güter und Herrlichkeit dieser Welt, dass es ja gerade in der Erhebung über die Sphäre derselben besteht. Diesen, soteriologisch berechtigten, Dualismus übertrugen die Gnostiker nun aber auch auf das kosmologische und historische Gebiet; sie führten den Zwiespalt der Sphären der Schöpfung und der Erlösung auf zwei verschiedene Principien zurück und sahen in der Geschichte eine Kluft zwischen allem Vorchristlichen und Christlichen. Dadurch war aber der einfachste und tiefste Ausdruck christlicher Gesinnung gefährdet: das Vertrauen auf die stete gnädige Vorsehung Gottes. Dem entgegen betont Iren. in seinem religiösen Optimismus die Einheit Gottes als des Weltschöpfers und Erlösergottes, sowie die Einheit seiner Geschichtsleitung, die Continuität der historischen Entwicklung im alten und neuen Bunde. Es wird sich fragen, ob er dadurch etwa in den entgegengesetzten Fehler verfällt, die soteriologische Eigentümlichkeit des christlichen Heilsgutes zu verkümmern.

Wir geben die Heilslehre in folgender Gedankenentwicklung: das Bedürfnis nach Heil, das Wesen des Heilsgutes, die objective Ermöglichung und Beschaffung desselben, sowie seine subjective Aneignung seitens des Menschen. Im ersten Teile ist die Anlage und Bestimmung des Menschen, sowie seine tatsächliche Beschaffenheit im Zustande der Sünde und das daraus sich ergebende Verlangen nach göttlicher Erlösung, im zweiten die nähere Beschaffenheit derselben zu behan-

thode steht indess eine doppelte Schwierigkeit entgegen, von Seiten der irenaeischen und von Seiten der paulinischen Theologie. Einmal ist nämlich, wie sich bald zeigen wird, die Theologie des Iren. keine einheitliche und fest geschlossene, sondern von verschiedenen Gesichtspunkten geleitete und in widerstrebenden Richtungen verlaufende; infolgedessen will es nicht gelingen, seine theologischen Begriffe und Vorstellungen auf einen klaren Ausdruck zu bringen, wie ihn eine Gegenüberstellung mit den paulinischen Begriffen erheischen würde; dem Historiker ist nur möglich, an den entscheidenden Stellen die Widersprüche und Inconsequenzen, die eben von dem Einfluss verschiedener Richtungen herrühren, aufzudecken. In gleicher Weise sind die Details der paulinischen Theologie weder unter sich selbst so widerspruchsfrei, noch in ihrer Ausprägung so deutlich, dass eine übereinstimmende Ansicht über sie vorausgesetzt werden dürfte; dadurch würde Verf. aber genötigt sein, seiner Auffassung der paulinischen Begriffe eine Rechtfertigung derselben vorauszuschicken, die doch im besten Falle nichts weiter, als die Anerkennung ihrer subjectiven Berechtigung erlangen würde. Die einzelnen Ausführungen einer so machtvollen Persönlichkeit wie Paulus, die schliesslich doch nicht systematisch, sondern practisch-religiös bestimmt und interessiert war, sind überhaupt nicht in einer Gedankenreihe erschöpfend unterzubringen. Es ist auch gar nicht zu erwarten, dass ein Kirchenmann wie Iren. die theologischen Details der paulinischen Theologie hätte begreifen und sich aneignen können. Holtzmann[1]) sagt mit Recht: „ein kirchliches Gemeindebewusstsein auszufüllen, zumal in den Zeiten der katholischen Kirchenbildung, dazu war der Paulinismus zu sehr aus individueller Lebenserfahrung eingegeben, aus Verarbeitung heterogener Elemente zu kunstvoll gebildet, überhaupt zu geistvoll angelegt und durchgeführt". Ein innerlich verständliches Bild dessen, was Paulus bewegt und was er gewollt, ergiebt sich nicht sowol aus einer Betonung der unter bestimmter Abzweckung ausgeführten Einzelheiten, sondern vielmehr aus einer Beachtung der Lebensadern seiner Überzeugung, von wo aus alle jene Einzelheiten erst ihre Bedeutung erhalten und zu verstehen sind. Paulus ist nicht aus einer Summierung seiner Details,

1) Einl. i. d. N. T. S. 103.

sondern seine Details nur aus der Individualität des Paulus zu verstehen.

Wir sehen deshalb von einer Gegenüberstellung der einzelnen Begriffe in ihrer paulinischen und irenaeischen Ausprägung ab und kleiden unsere Untersuchung vielmehr in die Form, dass wir ein auf ihre Elemente hin durchsichtiges, knappes Bild der irenaeischen Theologie geben und dieses in der Beleuchtung der paulinischen religiösen Grundgedanken erscheinen lassen. Dadurch wird sich Licht und Schatten von selbst verteilen. Wird Iren. mit diesen Grundgedanken des Paulus übereinstimmen, so würden wir ihn, ungeachtet aller etwaigen Abweichungen im Einzelnen, für einen paulinischen Theologen zu halten haben; steht er ihnen hingegen fern, so wird er trotz aller Berührungen und Anknüpfungen im Einzelnen als ein Fremdling in der religiösen Gedankenwelt des Paulus zu bezeichnen sein.

Dass der Versuch einer objectiven Darstellung der irenaeischen Theologie nicht überflüssig ist, beweist die verschiedene Beurteilung, die sie erfährt. Die katholische Theologie nimmt ihren Heiligen selbstverständlich als rechtgläubigen Vater für sich in Anspruch; nur in Bezug auf den Chiliasmus legt man sich Restrictionen auf; im übrigen aber findet man in ihm die katholische Theologie nicht nur (was ja tatsächlich der Fall ist) vorbereitet, sondern bereits ausgeführt. Auffallender erscheint schon die Versicherung des englischen Herausgebers Harvey [1]): upon the doctrine of Iren. it is not necessary to say many words. with few exceptions and those not at all dependent upon doctrinal discrepancies, the Articles of the church of England might be illustrated singly from the statement of Irenaeus ... the subject of the Holy Eucharist alone has given rise to expressions that need a few words of explanation". Auf protestantischer Seite schliesslich hält man Iren. oft für einen quasi evangelischen Theologen oder doch wenigstens für den Vertreter eines „abgeschwächten Paulinismus". Es würde ja in der Tat nicht schwer halten, aus Iren., ohne den einzelnen Sätzen besonderen Zwang anzutun, die paulinische Lehre zusammenzustellen; dass man aber nicht berechtigt ist, daraus auf eine wirkliche Durch-

1) I, pag. CLXXIII.

dringung mit paulinischen Gedanken zu schliessen, wird sich bald zeigen. Kayser[1]) hat das wiederum richtig erkannt: quand on compare la formule catholique réputée paulinienne avec le paulinisme authentique, on se convainc aisément, qu'elle ne s'en éloigne pas moins que la théorie de Marcion . . . on pourrait le (scil. Iren.) croire un simple continuateur de la doctrine de Saint Paul. Mais cette resemblance n'est qu'extérieure et provient uniquement de l'emploi de la terminologie de Paul pour désigner des idées en réalité fort différentes.

Wegen der Mehrdeutigkeit der irenaeischen Ausführungen sind in diesem Teile die angeführten Citate nicht als Beweis und Beleg unserer Auffassung, sondern als Beispiel seiner Gedankenführung und seiner Weise, sich auszudrücken, gemeint; unsere Auffassung seiner Theologie hingegen ist nicht aus dem Wortlaut des Einzelnen, sondern dem Zusammenhang des Ganzen geschöpft.

Die Möglichkeit, den Iren. so verschieden aufzufassen, liegt zum Teil in der Beschaffenheit seiner Theologie selbst. Die Einheit derselben ist keine systematische, sondern practische: Alles dient in derselben dem einen Gesichtspunkte der Einheit der Kirche, aber die einzelnen durch diese gemeinsame practische Abzweckung veranlassten und zusammengehaltenen Ausführungen laufen nicht in einer Linie, sondern entstammen verschiedenen, zum Teil widerstrebenden Richtungen. Darin liegt für Iren. kein Vorwurf: theoretische Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Standpunkts darf man überhaupt nur von dem systematischen Werke eines systematischen Kopfes erwarten, nicht aber von den gelegentlichen, zufälligen Überresten der Ansichten einer in Kampfesstellung befindlichen Persönlichkeit: Iren. ist aber weder als Theologe systematisch interessiert, noch beabsichtigt er in seinem hinterlassenen Werke eine systematische Darlegung. Seine ganze Theologie ist eine ihm in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern abgedrungene Reflexion über das religiöse Leben, das ihn erfüllte. Zum ersten Male in der Lage, darüber ex officio reflectieren zu müssen und sein practisches Christentum zwecks seiner Verteidigung in wissenschaftliche Form zu bringen, ist er über die Formen nicht Herr

1) a. a. O. p. 329.

und verwendet als solche — trotzdem mit bewundernswertem Geschick angesichts der Neuheit des Unternehmens — die zur Zeit gebräuchlichen Gedankengänge, obgleich diese zum Teil gerade aus der Richtung stammen, der seine Bestreitung gilt. Iren.'s persönliches Christentum ist im wesentlichen noch altchristlich bestimmt: sein Glaube ist noch zusammenzufassen als ἐγκράτεια καὶ ἀνάστασις, strengsittliche Lebensführung als Pflicht und Charakteristicum des Christen, die feste Hoffnung auf das Heil als den Lohn für jene. Mit dieser persönlichen Position vereinigte er, durchsetzte und verwirrte er in dem Bestreben, ihr einen theoretischen theologischen Unterbau zu geben, die Elemente der (einzigen damals als kirchlich geltenden) wissenschaftlichen Theologie der Apologeten, ferner die der philosophischen idealistischen Theologie der Gnostiker, sowie die als Gemeinbesitz der Christenheit anzusehenden historischen Erinnerungen an ihre Urgeschichte: dem Ganzen wurde der Charakter des Kirchlich-Christlichen durch den Alles verbindenden Beweis aus den heiligen Schriften aufgedrückt.

Am besten wird man drei Höhenlagen in der irenaeischen Theologie unterscheiden: die altchristlich-eschatologische, die rationalistisch-moralistische und die mystisch-realistische. Diese Unterscheidung ist aber nicht so zu verstehen, als ob die Summe seiner theologischen Erkenntnisse sich gänzlich in diese Richtungen verteilen und rubricieren liesse, oder als ob jene Linien stets, deutlich und reinlich zu unterscheiden, nebeneinander lägen. Sie greifen vielmehr in einander ein, sie sind einander auch nicht gleichberechtigt und gleichwiegend. Die altchristliche ist in Anbetracht der Persönlichkeit des Iren. die genuinste; trotzdem dient sie den beiden anderen: der moralistischen Richtung boten sich in ihr natürliche Anknüpfungspunkte, und in der mystischen findet das urchristliche Material ebensowol Verwendung, wie andrerseits die verblassende Eschatologie durch die Vergottungsidee ersetzt wurde. Wiederum: consequent denkt Iren. eigentlich nur im Schema der Apologeten, der moralistischen Gedanken; trotzdem ist seine eigentliche Theologie in den mystischen Ausführungen niedergelegt. Beide entsprachen dem practischen Bedürfnisse der Zeit: jene dem Streben nach heiliger Lebensführung, diese dem Verlangen der sterbenden Antike nach Gott und Teilnahme am Göttlichen, wie

es zumal im Mysterienwesen sich ausprägte. Von jenen drei Höhenlagen war die erste historische Beigabe des Christentums, die zweite die Philosophie der Apologeten, die dritte die Umgestaltung der christlichen Heilslehre nach antik-classischem Verstande; die erste biblisch, die zweite stoisch, die dritte platonisch bestimmt; die Richtungen: enthusiastisch, moralistisch, mystisch; dem entsprechend ihr Herzpunkt: Hoffnung auf Heil; Streben nach Heil und kräftige Betätigung dieses Strebens; Besitz des Heilsgeschenks in der Umschaffung der menschlichen zu göttlicher Natur. Aber auch die Hoffnung nicht ohne Betätigung, auch die Kraft zur Betätigung nur als Geschenk Gottes, auch die Umschaffung auf Erden nur als Hoffnung.

So viel zur vorläufigen Charakteristik der irenaeischen Theologie. Als Ganzes betrachtet bedeutet sie, zumal gegenüber Justin, doch einen entschiedenen Fortschritt in der Entwicklung des Christentums auf antik-classischem Boden. Hier eine christocentrische Theologie, dort eine logocentrische Weltanschauung. Der Standpunkt der Apologeten war im Grunde der einer monotheistischen, moralistischen Philosophie; dem specifischen Christentum entnahmen sie eigentlich nur die formale Versicherung für ihre philosophischen Ansichten, die dadurch auf den Felsengrund religiöser Überzeugungen gestellt, aber in ihrem Inhalt wenig modificiert wurden. Diese Versicherung fand man in der Einfachheit und Einheitlichkeit, sowie in dem hohen Alter der christlichen Lehren gegenüber der Zerrissenheit und Unzuverlässigkeit der philosophischen Schulen, vor allem aber in der practischen Bewährung der christlichen Weltanschauung in dem sittenstrengen Leben der Christen gegenüber heidnischer Unsittlichkeit und der Zügellosigkeit solcher, die die höchsten Lehren vortrugen. Aber das specifisch Christliche, zumal der Gedanke der Erlösung, trat so gut wie völlig zurück. Dem gegenüber hat Iren. als der Repräsentant einer christocentrischen Soteriologie zu gelten. Die Frage: was ist eigentlich das specifisch Christliche?, die bei den Apologeten kaum auftauchte, steht bei ihm in der Mitte aller Betrachtungen: der Gedanke des göttlichen Heilsgeschenks, das den Menschen durch Christus zu Teil geworden, ist der Angelpunkt seiner Theologie.

Iren. ist Theologe und nicht Philosoph; er ist in erster Linie nicht kosmologisch, sondern religiös interessiert; er will

nicht eine verständliche, glaubhafte Welterklärung geben, sondern Beschreibung und Anweisung, wie Gott mit den Menschen verkehrt und wie diese zu ihm gelangen. Im Gegensatz zu den falschen Philosophen [1]) will er zwar selbst die wahre christliche Philosophie geben; aber seine Ausführungen gehen nicht von der Speculation, sondern von der christlichen Erfahrung aus. Das ist der Punkt, in dem Iren. den Apologeten wie den Gnostikern gegenüber der bessere Christ und der christlichere Theologe ist.

Darauf zielt jedenfalls auch Th. Zahn's [2]) Behauptung: „Iren. ist der erste Kirchenlehrer, der den Gedanken einer selbständigen Wissenschaft vom Christentum, einer bei aller Weite und Grösse von anderen Zweigen des Wissens sich unterscheidenden Theologie gefasst und derselben Bahnen gewiesen hat“. In der Tat verzichtet ja Iren. auf Welterklärung und beschränkt sich auf Heilslehre; damit ist aber doch nur die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft erkannt, nicht aber der Unterschied ihrer theoretischen Behandlung — dieser allein gebührt bei der Religion das Praedicat Wissenschaft, denn sie selbst ist keine — von ihrer lebendigen Wirklichkeit im Herzen des Gläubigen; vielmehr ist für Iren. die fides qua creditur mit der fides quae creditur wesentlich identisch, Glaubensleben und interpretierte Glaubensregel nichts verschiedenes. Er vertritt also zwar die Selbständigkeit des christlichen Glaubens, nicht aber die der Theologie als Wissenschaft vom Christentum.

Iren.'s Theologie ist christocentrisch. Für die Apologeten war der philosophische Gedanke des Logos, als des alter ego Gottes und der Idee seiner in der Welt wirksamen Vernunft, der Angelpunkt ihrer Weltanschauung und der Schlüssel ihrer Welterklärung. Für Iren. ist die Person Christi nicht nur der historische, sondern der logische, substantielle Mittelpunkt der Welt und der Geschichte; nicht nur Centrum, sondern Centralkraft des Weltprocesses. Während man dort in der Erscheinung Christi nur die eindrucksvollste Offenbarungsform des Logos sah, gilt für Iren. der Logos als in Christus Mensch geworden, voll und ganz offenbart. Dort ging man von der philosophischen Überlegung, dass die Gott-

1) II, 14, 2 qui deum ignorant et qui dicuntur philosophi; II, 27, 1 gentilium philosophorum quaestiones; huius mundi philosophi.

2) Marcell von Ancyra, S. 235.

heit nicht ihre ganze Fülle in einem Exemplare offenbare, aus; hier von der religiösen Erfahrung des Heilswertes der Person Christi. In dem Bestreben, den einzigartigen Wert derselben hervorzuheben und sicherzustellen, übertrug man die höchste Aussage, die die Zeit kannte, auf ihn und identificierte ihn so mit dem göttlichen Logos. Iren. gebraucht die Ausdrücke: filius dei, verbum dei (*λόγος θεοῦ*), Jesus Christus, als völlig gleichbedeutend, cf. I, 9, 3: *Ἰησοῦς ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν, ὁ κατασκηνώσας ἐν ἡμῖν, οὗτός ἐστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . . ὁ τοῦ μόνου θεοῦ μονογενὴς υἱὸς κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς εὐδοκίαν σαρκωθεὶς ὑπὲρ ἀνθρώπων* und III, 8, 2: non quidquam ex his quae constituta sunt et in subiectione sunt, comparabitur verbo dei, per quem (scil. *λόγον*) facta sunt omnia, qui est dominus noster Jesus Christus. Durch diese Identificierung des Logos mit der Person Christi war zugleich dem Bedürfnis der Zeit nach einer Vermittlung zwischen der fernen Gottheit und der unwürdigen Menschheit genügt, andrerseits doch aber der Einführung weiterer Mittelglieder, wie Aeonen u. dgl., vorgebeugt[1]). Vor allem aber ist dadurch das Werturteil ausgesprochen, dass der Christus, der dem Menschen das Heil vermittelt, Anfang, Mitte und Ende der Welt, das alldurchwaltende und beherrschende Princip ist. Denn der Logosgedanke ist bei Iren. nichts Anderes, als die Offenbarungshypostase Gottes: die ganze Tätigkeit desselben, Weltschöpfung, Weltleitung und Weltvollendung geschieht durch seinen Logos. Ohne diesen würde Gott nicht offenbar sein, nur durch ihn offenbart er sich; andrerseits ist der Logos an sich keine Kraft, sondern ohne Gott undenkbar, nur der Träger eines Höheren. So ist der Vater der offenbarende Gott, der Logos (oder Sohn) der offenbare Gott: invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius (IV, 6, 6). Christus ist also der Vermittler und das Princip sowol der Schöpfung wie der Erlösung, welche beiden Sphären somit nicht in dem Verhältnis des Gegensatzes, sondern der Continuität stehen; cf. III, 11, 1 per verbum, per quod deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt, praestitit hominibus; V, 18, 3 mundi enim

1) II, 2, 5: proprium est enim hoc dei supereminentiae, non indigere aliis organis ad conditionem eorum qui fiunt: et idoneus est sufficiens ad formationem omnium proprium eius verbum.

fabricator vere verbum dei est: hic autem est dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo existens et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia et in universa conditione infixus, quoniam verbum dei gubernans et disponens omnia; et propter hoc in sua invisibiliter venit et caro factum est et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapitularetur; hier zeigt sich sowol die Einheit des Weltschöpfers und des Erlösergottes, wie das ernsthafte Bestreben, mit der Wertschätzung der Person Christi als des Logos die Aussagen über sein historisches Leben zu vereinigen und diese für jene zu verwerten.

Christus ist also wie bei Justin und Tertullian der Logos, aber Iren. geht nicht von diesem Begriffe aus, sondern von der Person Christi, die er nicht sowol durch die Übertragung jenes Praedicats ehren und erheben will, sondern deren anerkannten Wert er dadurch begrifflich ausdrückt.

Andrerseits ist Iren.'s Standpunkt anthropocentrisch. Darin zeigt sich besonders, wie wenig Iren. kosmologisch interessiert ist. Fern von allen Speculationen und Theorieen setzt er an dem Punkte ein, wo er auf dem Boden der christlichen Erfahrung steht. Die Welt ist geschaffen und dazu bestimmt, dass der Mensch in ihr das göttliche Heil gewinne und dass sie ihm zu diesem Ziele als Mittel diene, cf. IV, 5, 1 deus . . . qui temporalia fecit propter hominem, ut maturescens in eis fructificet immortalitatem. Der Mensch ist die Krone und der Mittelpunkt der Schöpfung; Wolwollen gegen die Menschen war Gottes Absicht bei der Weltschöpfung: IV, 14, 1 initio non quasi indigens deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia; III, 20, 2: gloria enim hominis deus, operationis vero dei et omnis sapientiae eius et virtutis receptaculum homo; V, 29, 1: et propter hoc conditio insumitur homini, non enim homo propter illam, sed conditio facta est propter hominem. Hierin erschöpft sich Iren.'s Betrachtung der Welt; nur soweit sie für das Heil der Menschheit in Betracht kommt, ist sie ihm von Bedeutung. Was also Iren. vorschwebt, kann man am kürzesten als eine christocentrische Soteriologie bezeichnen. Wir können somit unsere Darstellung der irenaeischen Theologie auf die seiner Heilslehre beschränken, in welcher der Schwerpunkt seiner

Bestrebungen liegt. Da auch die paulinische Theologie in dieser Richtung zielt, so wird gerade in dieser Beschränkung die Controlle des Iren. durch Paulus möglich und statthaft sein.

Iren.'s Heilsauffassung steht in directem Gegensatz zu der gnostischen. Während die Gnostiker, von einem ursprünglichen Dualismus zwischen Gott und Welt ausgehend, den principiellen Gegensatz des Natürlichen und Göttlichen, der Sphäre der Schöpfung und der Erlösung behaupteten, ist Iren., von religiösem Optimismus bestimmt, der Überzeugung, dass der Gegensatz zwischen beiden nicht ein principieller, sondern geschichtlich gewordener sei. Iren. wie die Gnostiker sehen in der Tatsache der Gefangenschaft des Menschen in den Banden der Welt, in dem Zwiespalt, in dem das Göttliche im Menschen mit dem Fleische lebt, einen seiner Bestimmung widersprechenden Zustand, der durch Gottes Gnade aufgehoben wird. Aber ihrem principiellen Ausgangspunkte gemäss sehen die Gnostiker in jenem empirischen Zustand des Menschen eine widernatürliche Verbindung zweier an sich entgegengesetzter Elemente und infolgedessen in dem in der Aufhebung jenes Zustandes bestehenden Heil die Trennung dieser Elemente und ihre Befreiung von einander: die Erlösung des Höheren, Göttlichen, Geistigen im Menschen von dem ihm anhaftenden Niederen, Natürlichen, Fleischlichen; denn nur jenes ist gemäss ihrer principiellen Ansicht des Heils fähig und teilhaftig. Iren. dagegen sah in dem empirischen Zustand des Menschen den widernatürlichen Conflict zweier eigentlich zusammengehöriger Momente, und demgemäss galt ihm als Heil die Beseitigung dieser Spannung, die Versöhnung der getrennten Momente: die Durchdringung und Heiligung des Irdischen, Fleischlichen durch das Göttliche, Geistige; denn gerade in der Veredelung und Verklärung des Fleisches durch den Geist Gottes besteht nach seiner principiellen Ansicht das Heil. Letzteres ist also — im strengen Sinne der Worte — dort vorwiegend als Erlösung, hier als Versöhnung gefasst; dort Erlösung des Geistigen vom Fleischlichen, hier Versöhnung des Fleischlichen mit dem Geistigen. Dem gemäss ist die Grundbestimmung betr. die Wertschätzung des Weltlichen dort Weltverachtung und Weltvernichtung, hier Weltbeherrschung und Weltveredelung. Der empirische Zustand des Menschen erscheint dort

als ein naturhaft gegebener, den erst die Erlösung aufhebt, hier als ein geschichtlich gewordener, sodass die Erlösung eigentlich nur die Schöpfung zu restituieren braucht. Das Unheil wird dort vorwiegend als Last, hier als Verlust empfunden.

Gerade ihr Dualismus mag die Gnostiker zu der tieferen Einsicht in das Wesen des soteriologischen Problems befähigt haben, die ihrer Position anscheinend zu Grunde liegt. Sie haben den Zwiespalt zwischen den beiden Seelen, die in des strebenden Menschen Brust wohnen, empfunden und den absoluten Gegensatz zwischen Sündenlast und Gottesfreiheit erkannt, sie haben sich bestrebt, der Unvergleichbarkeit des religiösen Lebens eines Erlösten mit einem Dasein, dessen Interesse auf die Sphäre der Schöpfung beschränkt ist, gerecht zu werden. Sie wissen, dass die Erlösung ein Gnadengeschenk Gottes ist, das die Welt nicht geben kann, das wertvoller ist und köstlicher als alle Güter und Herrlichkeit dieser Welt, dass es ja gerade in der Erhebung über die Sphäre derselben besteht. Diesen, soteriologisch berechtigten, Dualismus übertrugen die Gnostiker nun aber auch auf das kosmologische und historische Gebiet; sie führten den Zwiespalt der Sphären der Schöpfung und der Erlösung auf zwei verschiedene Principien zurück und sahen in der Geschichte eine Kluft zwischen allem Vorchristlichen und Christlichen. Dadurch war aber der einfachste und tiefste Ausdruck christlicher Gesinnung gefährdet: das Vertrauen auf die stete gnädige Vorsehung Gottes. Dem entgegen betont Iren. in seinem religiösen Optimismus die Einheit Gottes als des Weltschöpfers und Erlösergottes, sowie die Einheit seiner Geschichtsleitung, die Continuität der historischen Entwicklung im alten und neuen Bunde. Es wird sich fragen, ob er dadurch etwa in den entgegengesetzten Fehler verfällt, die soteriologische Eigentümlichkeit des christlichen Heilsgutes zu verkümmern.

Wir geben die Heilslehre in folgender Gedankenentwicklung: das Bedürfnis nach Heil, das Wesen des Heilsgutes, die objective Ermöglichung und Beschaffung desselben, sowie seine subjective Aneignung seitens des Menschen. Im ersten Teile ist die Anlage und Bestimmung des Menschen, sowie seine tatsächliche Beschaffenheit im Zustande der Sünde und das daraus sich ergebende Verlangen nach göttlicher Erlösung, im zweiten die nähere Beschaffenheit derselben zu behan-

deln; im dritten Teil wird die Heilswirksamkeit Christi nach den zwei Gesichtspunkten: worauf beruht dieselbe? und welche Stellung gebührt ihr in der Reihe der göttlichen Heilsveranstaltungen? untersucht, im letzten schliesslich sind die Bedingungen für die Aneignung des dargebotenen Heilsgutes seitens des Menschen zu erörtern.

Das Heilsbedürfnis des Menschen.

Abgesehen von näheren Bestimmungen liegt jedem Heilsbegriff die Annahme zu Grunde, dass der Mensch durch das Heil aus einem seiner Bestimmung inadäquaten Zustand in den derselben entsprechenden versetzt werde. Worin besteht für Iren. jener inadäquate Zustand des Menschen und worauf beruht derselbe?

Wie schon einleitend gesagt, dient nach Iren. die gesamte Schöpfung dem Zwecke, dass der Mensch in ihr das Heil erstrebe und erwerbe. Der Mensch ist zu Gott hin geschaffen; dieser Gedanke ist öfters mit einer an das augustinische: ad te nos fecisti erinnernden und bis dahin nicht wiederkehrenden Innigkeit ausgeführt [1]). Diese directe Beziehung des Menschen zu Gott, seine Bestimmung zur Teilnahme an dessen Herrlichkeit, ist der Unterschied und Vorzug des Menschen vor aller Creatur, und der Grund, weshalb die Schöpfung seinem Zwecke dient. Nur für den Menschen offenbart sich Gott; auch alle anderen Geschöpfe sind dessen Creatur, durch die er sich zwar offenbart, aber nicht für sie. Dieser Vorzug des Menschen liegt in seiner vernünftigen Anlage; als vernünftiges Wesen besitzt er ein natürliches Auffassungsvermögen für den göttlichen Geist. Seiner empirischen

---

1) IV, 20, 7 gloria dei vivens homo, vita autem hominis visio dei; IV, 14, 1 igitur initio, non quasi indigens deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia ... in quantum enim deus nullius indiget, in tantum homo indiget dei communione. haec enim gloria hominis perseverare ac permanere in dei servitute ... dominus formavit et ad hoc praeparavit nos, ut dum sumus cum eo, participemus gloria eius.

Natur nach besteht der Mensch aus Fleisch und Seele. Letztere ist an sich nicht göttlich, sondern sozusagen indifferent; sie hat die Anlage und Bestimmung, sich dem Geist Gottes zuzuwenden, sich von ihm ergreifen und mitsamt dem Fleische durchdringen zu lassen, der Mensch ist capax incorruptelae. Diese Anlage, in der eben die vernünftige Ausstattung des Menschen besteht, nennt Iren. mit biblischem Ausdruck das *εἰκὼν θεοῦ* = imago dei. Benützt der Mensch seine Fähigkeit, verwirklicht er diese Anlage, so gelangt er in den Zustand des *ὁμοίωμα θεοῦ* = similitudo dei, in welchem er aus Fleisch, Seele und Geist besteht. Wenn er aber jene Anlage und Fähigkeit brach liegen lässt, so büsst er sie mehr und mehr ein, indem die Seele von dem Fleisch und seinen Zwecken absorbiert wird cf. V, 6, 1: homo carnalis, imperfectus, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum . . . perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis spiritum patris et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem dei.

Der Mensch soll Gott ähnlich werden; dass er ihm nicht bereits ähnlich geschaffen ist, macht seinen Unterschied von Gott aus: IV, 11, 2 et hoc deus ab homine differt, quoniam deus quidem perfectus in omnibus . . . homo vero perfectum percipiens et augmentum ad deum. Der Mensch steht in der Mitte zwischen Creatur und Gott, er soll sich vom Zustande jener zu diesem erheben und in stetem Wachstum zur Gottähnlichkeit heranreifen: IV, 38, 4 oportet autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem dei, agnitione accepta boni et mali. Als natürliche Ausstattung würde die Gottähnlichkeit für den Menschen ohne besonderen Wert sein, weil sie nicht selbst erworben wäre und der Mensch sich nicht frei für das Gute entschieden hätte. Nur das mit freiem Willen erstrebte Gute ist wertvoll: IV, 37, 6 sic autem nec suave esset eis quod est bonum neque pretiosa communicatio dei neque magnopere appetendum bonum, quod sine proprio motu et cura et studio pervenisset, sed ultro et otiose insitum: ita ut essent nullius momenti boni, eo quod natura magis quam voluntate tales exsiterunt et ultroneum haberent bonum, sed non secundum electionem . . . . quae autem gloria his qui non studuerunt illud? Deshalb dringt Iren. dem von den

Gnostikern in das Naturhafte hinabgezogenen Prädestinationsgedanken gegenüber auf die sittliche Selbständigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen[1]). Mit der vernünftigen Anlage desselben hängt für Iren. die Freiheit des Willens aufs Engste zusammen: IV, 4, 3 homo vero rationabilis et secundum hoc similis dei, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat. Der Mensch ist in seiner Entscheidung für Gut oder Böse, ob er seine vernünftige Anlage verwirklichen oder verkümmern lassen will, völlig frei; Gott zwingt niemand zu sich hin, nur freundlichen Rat erteilt er: IV, 37, 1 liberum deus fecit ab initio hominem, habentem suam potestatem ad utendum sententia dei voluntarie et non coactum a deo. *βία θεῷ οὐ πρόσεστιν. ἀγαθὴ δὲ γνώμη πάντοτε συμπάρεστιν αὐτῷ.* et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Denn nur wenn der Mensch frei in seiner Entscheidung ist, kann er für dieselbe verantwortlich gemacht werden: a. a. O. posuit autem in homine potestatem electionis, uti hi quidem qui obedissent iuste bonum sint possidentes, datum quidem a deo, servatum vero ab ipsis. qui autem non obedierunt, iuste non invenientur cum bono et meritam poenam percipient, quoniam deus quidem dedit benigne bonum, ipsi vero non custodierunt diligenter illud neque pretiosum arbitrati sunt, sed supereminentiam bonitatis contemserunt. Je nachdem der in seiner Entscheidung freie Mensch seine vernünftige Anlage anwendet, wird ihm Lohn oder Strafe zu Teil: als Lohn eben die Verwirklichung der Anlage der Gottähnlichkeit, als Strafe das Gericht: IV, 37, 1 dedit deus bonum et qui operantur quidem illud, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possint non operari illud; hi autem qui illud non operantur, iudicium iustum excipient dei, quoniam non sunt operati bonum, cum possint operari illud.

Diese Gedankenreihe ist klar und straff geschlossen: der Mensch hat es in seiner Macht, dem Guten oder Bösen sich zuzu-

---

1) IV, 37, 2 *εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὐθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοὶ οὕτως γεγονότες. ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσὶ φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι ...*

wenden, und empfängt die seiner Wahl entsprechende Vergeltung. Es ist das ein mannhafter, hoher sittlicher Standpunkt, wol geeignet, zu ernster Sittlichkeit zu erziehen; aber er ist eben doch lediglich moralistisch und nicht religiös. Der einzige Punkt, an dem ein religiöser Ton die moralistisch-rationalistische Ausführung durchklingt, ist der, dass Gott den Menschen stetig den Rat zum Guten erteilt; das ist dieselbe Stelle, an der bereits die Apologeten ihrer rationalen Sittenlehre ein religiöses Moment eingefügt hatten. Aber abgesehen davon, ist nicht zu ersehen, wie an die angeführten Gedanken sich ein Bedürfnis nach göttlicher Erlösung und Hilfe anschliessen kann. Es ist hier weder von einem Defect des Menschen die Rede, noch wird die Notwendigkeit der Beseitigung eines solchen empfunden: das religiöse Problem ist gänzlich übersehen; vielmehr: wer das Gute tut, braucht keine Erlösung; wer es nicht tut, wird nicht erlöst, sondern bestraft. In dem letzteren Falle wäre Gelegenheit gewesen, die Ausführungen in religiösem Sinne ausmünden zu lassen, wenn nämlich Iren. für diejenigen, die das Gute aus eigener Kraft nicht erreichen, eine göttliche Unterstützung und Nachsicht betr. ihren Defect angenommen hätte; aber er ist von dieser Wendung weit entfernt, die in dieser moralistischen Gedankenreihe freilich gerade das Moment aufheben würde, welches ihm vor allem wertvoll war: die strafende Vergeltung.

Der einzige Punkt, in dem der Mensch seiner hohen Bestimmung zunächst noch inadäquat ist, ist der Mangel der Vollkommenheit: IV, 18, 1 *καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου*... *καθὸ δὲ νεώτερα, μετὰ τοῦτο καὶ νήπια, κατὰ τοῦτο καὶ ἀσυνήθη καὶ ἀγύμναστα πρὸς τὴν τελείαν ἀγωγήν.* Aber diese Unvollkommenheit ist weder persönlich verschuldet, noch hindert sie den Menschen an der Realisierung seiner wahren Bestimmung. Vielmehr ist sie von Gott selbst so gewollt und ihre allmähliche Aufhebung durch die Selbsttätigkeit des Menschen ist eben der Weg, auf dem dieser zu Gott gelangen soll. Der Mensch soll sich die Vollkommenheit erst erringen und erkämpfen; die Unvollkommenheit ist nicht ein Defect, der im Menschen die Kraft zum Guten lähmt und ihn von Gott trennt, sondern Gottes pädagogische Absicht und weiser Wille. Wie eine Mutter ihrem Kinde nicht, wie sie wol könnte, schwere Nahrung reicht.

sondern Milch, so hätte Gott dem Menschen ja auch ursprünglich Vollkommenheit schenken können, er hat es aber wolweislich nicht getan, weil jener ihrem vollen Besitze noch nicht gewachsen war [1]. Also nicht Schuld des Menschen, sondern von Gott angeordnete Einrichtung ist diese Unvollkommenheit; sie schliesst nicht von Gott aus, sondern gerade von ihrem Boden aus soll und kann sich der Mensch durch seine eigene Kraft zu Gott erheben; cf. IV, 38, 3. Auch dieser Gesichtspunkt führt also nicht auf ein Bedürfnis des Menschen nach göttlicher Aushilfe.

Iren. hat die Incongruenz dieser von den Apologeten in moralistischem Interesse entnommenen rationalistischen Gedankenreihe mit seinen sonstigen religiösen Ansichten vom Heil wol empfunden. Er durchbricht daher die straffe Geschlossenheit jener Gedankenführung durch die Einschaltung der Annahme des allgemeinen Ungehorsams gegen Gott. Dass ein Teil der Menschen seine Anlage zum Höheren nicht verwirklicht und infolgedessen dem Gericht verfällt, sagten ja auch jene Ausführungen; hier aber dehnt Iren. seine Behauptung der Tatsache des Ungehorsams gegen Gottes Gebot auf alle Menschen aus. Gewiss trifft Iren. damit das religiöse Phänomen der allgemeinen tatsächlichen Sündhaftigkeit und der Unfähigkeit der Menschen, sich selbst zu erlösen; aber dieser Gedanke des allgemeinen Ungehorsams steht im Widerspruch mit jener anderen moralistischen Gedankenreihe. Es widerspricht seiner Behauptung der unzerstörbaren Willensfreiheit [2], wenn der Ungehorsam von dem Streben nach der vorgesteckten Vollkommenheit ausschliesst. Wenn Alle ungehorsam sind, also Keiner zur Vollkommenheit gelangen kann, so ist jene rationalistische Behauptung der dem Menschen gegebenen Freiheit der Entscheidung und Kraft zum Guten oder Bösen entweder eine Illusion oder eine Abstraction über die ideale Bestimmung des Menschen abgesehen von seiner empirischen Wirklichkeit. Das letztere ist sie aber nicht, denn aus Iren.'s

---

1) IV, 38, 2 *οὕτως καὶ τὴν ἀρχὴν ὁ μὲν θεὸς δυνατὸς ἦν διδόναι τὸ τέλειον τῷ ἀνθρώπῳ· ἐκεῖνος δὲ, ἄρτι γεγονὼς, ἀδυνατὸς ἦν λαβεῖν αὐτὸ ἢ καὶ λαβὼν χωρῆσαι ἢ καὶ χωρήσας κατασχεῖν.*

2) IV, 5, 2 et id, quod erat semper liberum et suae potestatis in homine semper servasse deum ..... ut iuste iudicentur, qui non obediunt ei, quoniam non obedierunt, et qui obedierunt et crediderunt ei, honorentur incorruptibilitate.

Betonung jener Gedankenreihe geht deutlich hervor, dass sie ihm eine practisch sehr wertvolle Sittenlehre ist. Demnach handelt es sich hier um einen religiösen Einschlag in jene moralistische Gedankenreihe, der mit dieser in Widerspruch steht. Entweder der Mensch vermag sich die Vollkommenheit selbst zu erwerben, oder Christus erlöst den Menschen von dem die Unfähigkeit zum selbständigen Ergreifen des Heils einschliessenden Ungehorsam. In jenem Falle ist die Erlösung überflüssig; in diesem die sittliche Selbständigkeit und Freiheit Illusion. Bei Iren. stehen jenes moralistische und dieses religiöse Interesse, innerlich unvermittelt, nebeneinander.

Den allgemeinen Ungehorsam, dass also alle Menschen ihre Freiheit tatsächlich zur Hingabe an das Böse gemissbraucht haben, führt Iren. als Tatsache ein. Seiner Methode gemäss ist eine Erklärung des Wesens des Ungehorsams nicht zu erwarten: II, 28, 7 ipsam autem causam naturae transgredientium neque scriptura aliqua retulit nec apostolus dixit nec dominus docuit — also hat unser Wissen hier seine Grenze. Wol aber führt er den Ungehorsam auf eine Veranlassung zurück, die er darin sieht, dass der Teufel aus Neid gegen den Menschen diesen verführt und somit Gott entfremdet habe [1]). Denn indem der Mensch dem Verführer folgt, vergisst und verliert er das ihm als Ziel und Vorbild eingepflanzte Bild Gottes: V, 16, 2 ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις . . . ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει... διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Mit dem Verlust des Bildes büsst also der Mensch zugleich die Möglichkeit der Verwirklichung seiner Anlage ein; erst durch die Menschwerdung des Logos wird sie ihm wieder zu Teil, als der Logos τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος (d. h. ein auf Gott hin veranlagtes Wesen = Mensch), ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ.

So widersprechend diese Behauptung des Verlustes des göttlichen Ebenbildes bis auf die Zeit der Menschwerdung des Logos derjenigen von der steten Freiheit des Menschen und ihrer all-

---

1) V, 24, 1 diabolus, quippe apostata existens angelus, hoc tantum potest, quod et egit in principio, seducere et abstrahere mentem hominis ad transgredienda praecepta dei et paulatim obcaecare corda eorum, qui conarentur servire ei, ad obliviscendum quidem verum deum, ipsum autem quasi deum adorare; cf. IV praef. 4; V, 24, 4.

mählichen Erziehung zu Gott gegenübersteht, wird sie doch mit diesem rationalistischen Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts folgendermassen in Beziehung gesetzt[1]). Der Ungehorsam des Menschen ist unter Gottes Zulassung geschehen, damit er seine Entscheidung für Gut oder Böse mit voller Überlegung trifft. Denn um sich mit freiem, sittlich wertvollem Willensentschluss dem Guten zuwenden zu können, bedarf der Mensch der agnitio boni et mali; die agnitio mali besitzt aber nur derjenige, der selbst den Ungehorsam geschmeckt und den Druck des Bösen gefühlt hat. So ist es die reine Grossmut von Gott, dass er den Ungehorsam der Menschen zugelassen hat, um ihrer Entscheidung für Gut oder Böse den Charakter eines nicht blos zufälligen, sondern klaren, sachbewussten und darum erst sittlich wertvollen Entschlusses zu geben: IV, 39, 1 magnanimitatem igitur praestante deo cognovit homo et bonum obedientiae et malum inobedientiae, uti oculus mentis, utrorumque accipiens experimentum, electionem meliorum cum iudicio faciat ... et id quod aufert ab eo vitam, id est: non obedire deo; experimento dicens, quoniam malum est neque tentet quidem illud unquam; quod autem conservatorium vitae eius est: obedire deo, sciens quoniam bonum est, cum omni intentione diligenter custodiat ... disciplinam autem boni quemadmodum habere potuisset, ignorans quod est contrarium? Durch die Erfahrung des Bösen gewinnt das Gute für den Menschen erst recht seinen Wert, wie nur der die Gesundheit zu schätzen weiss, der krank gelegen hat cf. IV, 37, 7. Wie Jonas zu seinem Heile von dem Walfisch verschlungen wurde III, 20, 1, so der Mensch a magno ceto, qui fuit auctor praevaricationis, damit er immer dankbar gegen Gott sei, der dadurch sein Heil vorbereitet, und nie sich einbilde, dass dieses ein selbstverständliches Accidenz seiner menschlichen Natur sei (quasi naturaliter similis esset deo).

In diesen Ausführungen bleibt aber unklar: hat der Mensch, nachdem er die Erkenntnis des Guten und Bösen erlangt hat, die Kraft, sich dem Guten frei zuzuwenden? Nur in dieser Voraussetzung ist der Gedanke von der agnitio boni et

1) IV, 38, 4: deus secundum benignitatem suam bene dedit bonum et similes sibi suae potestatis homines fecit: secundum autem providentiam scivit hominum infirmitatem et quae ventura essent ex ea.

mali eingeführt; andrerseits: sowie der Mensch das Böse kennen gelernt hat, dem Ungehorsam einmal gefolgt ist, hat er ja damit das Ebenbild Gottes als das ihm vorgesteckte Ziel verloren und die Möglichkeit, dieses zu erreichen, eingebüsst. Wird obige Frage bejaht, dann bedarf es keiner Erlösung; wird sie verneint, dann hat der Mensch eben keine Willensfreiheit. In jenem Falle ist das religiöse Moment übersehen, in diesem die rationale Gedankenreihe durchbrochen. Iren. antwortet mit: ja und nein. Das erklärt sich daher, weil in dieser durch einen religiösen Einschlag beeinflussten Gedankenführung sich das Streben nach dem Guten und das Tun desselben nicht mehr mit der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit deckt; der Mensch kann das Gute tun trotz seines früheren Ungehorsams: darin ist Iren. moralistisch; aber die Gottebenbildlichkeit kann er erst erreichen, wenn Christus das εἰκών wiedergebracht hat, das der Mensch durch seinen Ungehorsam verloren hat: darin ist Iren. religiös bestimmt. Zur Consequenz kommt es nicht: die Erkenntnis des Guten und Bösen ist nötig, um sich dem Guten frei und selbständig zuwenden zu können; aber durch den Ungehorsam, der doch zur Erkenntnis des Bösen nötig war, ist die Anlage des Menschen zum Guten verloren, die selbsttätig nicht wieder zu erlangen ist.

Jener religiöse Einschlag entstammt der christocentrischen Stellung des Iren. Er will hier nicht sowol das Wesen des Menschen, das er im wesentlichen in jener moralistischen Reihe ausgedrückt findet, feststellen, als vielmehr der erlösenden Tätigkeit Christi ein Object verschaffen. Deshalb führt er die Kategorie des allgemeinen Ungehorsams ein; aber indem er sich bemüht, dieselbe mit seinen rationalistischen Gedanken in Beziehung zu setzen, indem er den Ungehorsam unter den Gesichtspunkt der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts stellt, nimmt er dem Begriffe gerade das, was religiös von Bedeutung und zumal im Anschluss an die moralistischen Gedanken wol zu betonen gewesen wäre: die persönliche Verantwortlichkeit resp. Schuld am Ungehorsam; er sieht in demselben vielmehr eine generelle Schwäche des Menschengeschlechts, die es nach Gottes Willen durchmachen musste. Während er, man möchte sagen in geschichtsphilosophischer Tendenz, im Interesse der Continuität der Entwicklung die Bedeutung feststellen will, welche die im Zeichen des Ungehorsams lebende Menschheit für das Christen-

tum hatte, übersieht er die religiöse Bedeutung des Ungehorsams als einer den einzelnen Menschen von Gott trennenden Macht.

Sowol dieser Mangel, als die Berührung mit paulinischen Sätzen tritt in noch deutlicherem Masse in den Ausführungen an den Tag, in denen Iren. die Adam-Christusspeculationen verwertet. Im Grunde ist die Zurückführung der allgemeinen Sünde auf den Fall Adams eigentlich nur eine Episode im Rahmen des bisher Angeführten; denn der Teufel ist allen Folgenden die Ursache des Abfalls, Adams Verführung also nichts Besonderes. Gleichwol gilt Adam als Repräsentant der vorchristlichen Menschheit, der gesammten Entwicklungsreihe bis auf Christus hin. Als der erste Mensch ist er in mystischer Weise das Gegenbild des zweiten Menschen, Christus. Inhaltlich gehen diese Ausführungen freilich wiederum nicht von einer Erwägung der Bedeutung des ersten Menschen, sondern von der des zweiten aus, nicht von der Erkenntnis des Verlangens nach Heil, sondern von der Absicht, das christliche Heilsprincip in Beziehung zur vorchristlichen Menschheit zu setzen. „Man kann nicht sagen, dass Iren., indem er Adams Tun und Leiden das des gesamten Menschengeschlechts sein lässt, ausgegangen wäre von einer inneren, unmittelbaren Erfahrung menschlicher Sündhaftigkeit und einem darauf begründeten Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit". [1])

Christus giebt der Menschheit wieder, was sie in Adam verloren hat: V, 16, 3 deus, quem *ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολὴν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι*; III, 18, 1 in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. Durch Einen ist der Menschheit das Leben bereitet, quemadmodum per inobedientiam unius hominis introitum peccatum habuit et per peccatum mors obtinuit. Durch Adams Fall stehen alle seine Nachkommen unter dem Fluche der Sünde und sind, einmal dem Ungehorsam verfallen [2]), unfähig, sich aus eigener Kraft dem Guten zuzuwenden: III, 18, 2 quia enim non erat possibile eum hominem qui semel victus fuerat et elisus propter inobedientiam,

---

1) Böhringer, K.G. in Biogr. I, 1; 2. Hälfte S. 484.

2) V, 34, 2 homo initio in Adam inobediens.

replasmare et obtinere bravium victoriae, iterum autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat, utraque operatus est filius (Widerspruch gegenüber der steten Willensfreiheit!); V, 15, 3 quoniam in illa plasmatione, quae secundum Adam fuit, in transgressione homo factus indigebat lavacro regenerationis. Der Teufel überredete den Adam zur Sünde des Ungehorsams gegen Gottes Gebot; indem Adam dieser Verführung folgt, fällt er von Gott ab und ist fortan, weil er nicht dessen, sondern des Teufels Verlangen erfüllt hat, nicht mehr ein Kind Gottes, sondern des Teufels und dessen Untertan: IV, 41, 2 secundum igitur naturam . . . omnes filii dei sumus, propter quod a deo omnes facti sumus; secundum autem dicto audientiam non omnes filii dei sunt, sed qui credunt ei et faciunt eius voluntatem; qui autem non credunt et non faciunt eius voluntatem, filii et angeli sunt diaboli, secundum id quod opera diaboli faciunt; V, 21, 3 quoniam enim in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate: potestas autem eius est transgressio et apostasia et his colligavit hominem. Durch seinen Ungehorsam gegen Gott hat sich Adam in des Teufels Macht begeben; aus den Banden dieser Gefangenschaft kann weder er, noch irgend einer seiner Nachkommen sich befreien; sondern dazu war nötig, dass ein Stärkerer als der Teufel kam, der diesen besiegte und die Menschen aus seiner Knechtschaft auslöste: III, 8, 2 non enim adversus eum (scil. Christus), qui se(!) alligabat et domum eius diripiebat, fortis erat (scil. diabolus), sed adversus eos, qui in usu eius erant homines, quoniam abscedere fecerat sententiam eorum a deo, quos eripuit dominus; V, 21, 3 der Logos fesselte den Teufel et diripuit eius vasa, eos, qui ab eo detinebantur homines, quibus ipse iniuste utebatur.

Die Herrschaft, die der Teufel über den Menschen besitzt und ausübt, ist eine unrechtmässige, indem er die Menschen wider deren eigentliche Bestimmung unter seine Machtbefugnis gebracht hat: V, 1, 1 et quoniam iniuste dominabatur nobis apostasia et, cum natura essemus dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios nos faciens discipulos. Da der Mensch sich aber nun einmal in des Teufels Macht begeben hat, ist diese tatsächlich, als formal unangreifbar, zu Recht bestehend. Der Sündenzustand ist also für den Menschen ein seinem Wesen und seiner Bestimmung inadäquates, aber von ihm

selbst verschuldetes und deshalb aus seiner Kraft nicht zu änderndes Geschick. · Befindet sich aber auch der Teufel dem Menschen gegenüber im Recht und ist dieser deshalb gegen ihn ohnmächtig, so hat er doch Gott gegenüber Unrecht, da er diesem sein Eigentum entrissen hat; deshalb wird er durch diesen resp. dessen Abgesandten auf rechtmässige Weise besiegt: III, 23, 1 . . . unde et iuste a deo recapitulatus est qui hominem captivum duxerat.

Nach diesen Ausführungen erscheint die Sünde als ein Zustand, in den der Mensch sich durch seine eigene Schuld begeben hat, der seinem Wesen nicht entsprechend, ihm also eine Last ist, von dem er sich durch eigene Kraft nicht befreien kann und der erst durch Gottes Güte von ihm genommen wird. Zumal in dem Gewande der Adam-Christusspeculation scheint dies die paulinischen Gedanken zu treffen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, dass der entscheidende Punkt in denselben verkannt ist, indem Iren. die Bedeutung der Sünde hinter die Betonung ihrer Folgen zurücktreten lässt und durch seine Behandlung des Sündenfalls selbst das Moment der Sündenschuld als einer den Menschen von Gott trennenden Macht verkürzt.

Welches ist, so fragen wir zunächst, das Gut, das die Menschheit in Adam verloren hat, in dessen Entbehrung also der Druck der Sünde besteht?

Durch den Ungehorsam hat der Mensch das Anrecht auf das göttliche Gnadengeschenk der Erbschaft verloren; wie verstossene Kinder nicht die Erben ihrer Eltern sind IV, 41, 3, eodem modo apud deum qui non obedierunt ei, abdicati ab eo desierunt filii eius esse, unde nec haereditatem eius percipere possunt. Diese Anwartschaft auf die Erbschaft besagt dasselbe, wie die Anlage zur Gottebenbildlichkeit: der Mensch hat die Möglichkeit, Gott ähnlich zu werden, an seinem Leben Teil zu haben, durch seinen Ungehorsam eingebüsst. Dieser Ausschluss vom göttlichen Leben ist der Tod, den Iren. gewöhnlich als die Folge und Strafe des Sündenfalls nennt: III, 23, 7 victus erat Adam ablata ab eo omni vita; propter hoc victo rursus inimico recepit vitam Adam . . . illius enim salus evacuatio est mortis; V, 23, 1 morte subsecuta eos qui manducaverunt . . . inobedientia autem dei mortem infert.

Der Tod ist also der Sünde Sold. Was bedeutet nun der Tod für Iren.? Das Absterben der Gemeinschaft mit Gott oder

den leiblichen Tod als äusserliche Strafe? Man wird antworten müssen: Beides; denn für beide Auffassungen sprechen zweifellose Stellen [1]). Das entspricht völlig dem correspondierenden [2]) Begriff des Lebens, unter dem Iren. ebensowohl die ewige Fortexistenz des irdischen verewigten Leibes, wie die geistige Gemeinschaft mit Gott versteht. Demgemäss ist der Tod als Folge des Ungehorsams gegen Gott einmal als ein Aufhören der leiblichen Existenz des Menschen, andrerseits als Ausschluss von der Teilnahme an Gottes Herrlichkeit gemeint.

Was bedeutet nun dieser Ausschluss vom Leben im Sinne der Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes des Näheren? Iren. erhebt sich bisweilen bis an die Grenze der religiösen Auffassung, dass es sich um die innere Entfremdung des Menschen von Gott handele, um die Unmöglichkeit, ihm zu vertrauen, die sich bis zu dem Wunsche steigert, dass Gott nicht sein möge, z. B. III, 10, 1 conversi ad eum, a quo propter peccata et transgressionem erant abalienati; V, 14, 3 reconciliatum est deo, quod per transgressionem factum fuerat inimicum; IV, 18, 3 das äussere Opfer ist wertlos, wenn man es ohne die entsprechende Herzensstimmung, intus habens peccatum, darbringt. Aber völlig erreicht ist diese religiöse Position nirgends. Die Entfremdung, um die es sich handelt, ist nicht der Art, dass sie auf dem Menschen als ein Druck lastet, der ihn vom Guten abzieht; sondern lediglich darauf bezieht sie sich, dass sie die Möglichkeit der Realisierung seiner Gottebenbildlichkeit abschneidet. Das Gute kann der Mensch trotzdem erstreben und vollbringen, nur des Lohnes, den er eigentlich dafür erhalten sollte: des Lebens mit Gott, wird er

---

1) V, 27, 2 separatio autem dei mors ... et amissio omnium quae sunt apud eum bonorum; IV, 39, 1 bonum est autem, obedire deo et credere ei et custodire eius praeceptum: et hoc est vita hominis, quemadmodum non obedire malum: et hoc est mors eius; dagegen V, 7, 1 mors enim est vitalem amittere habilitatem et ... inanimabilem et immobilem fieri et deperire (*καταλύεσθαι*) in illa, ex quibus et initium substantiae habuit; III, 23, 6 die carnis resolutio des Adam, quae fieret in terra, ordnete Gott infolge des Falls Adams an, damit dieser nicht immer fort weiter sündigen könne; V, 12, 3 *τί οὖν τὸ ἀποθνῆσκον; πάντως ἡ τῆς σαρκὸς ὑπόστασις καὶ ἡ ἀποβαλοῦσα τὴν πνοὴν τῆς ζωῆς ἄπνους καὶ νεκρὰ γενομένη.*

2) III, 23, 1 qui factus fuerat a deo homo ut viveret, hic amittens vitam laesus est a serpente.

nicht teilhaftig. Die subjective Gerechtigkeit vor Gott kann sich auch der im Zustande des Ungehorsams und der Sünde befindliche Mensch erwerben, nur das der Gerechtigkeit entsprechende Geschenk der Gottähnlichkeit wird ihm vorenthalten. So bedeuten die Folgen der Sünde nicht sowol eine innere Unfähigkeit des Menschen zum Guten und Feindschaft mit Gott, als vielmehr ein Vorenthalten eines in Aussicht gestellten Geschenkes und verdienten Lohnes.

Noch deutlicher tritt dies in der irenaeischen Behandlungsweise des Sündenfalls hervor. Bei dem näheren Eingehen auf denselben sucht Iren. den Fall Adams nach Möglichkeit zu entschuldigen. Nicht in selbstsüchtigem Verlangen, sondern im Streben nach dem göttlichen Leben, das ihm der Teufel vorspiegelte, aber freilich zu geben nicht im Stande war, ist er in die Netze desselben verstrickt worden: III, 23, 1 primum enim possessionis eius (scil. diaboli) vas Adam factus est, quem et tenebat sub sua potestate, hoc est, praevaricationem inique inferens ei et per occasionem immortalitatis mortificationem faciens in eum; etenim promittens, futuros eos tanquam deos, quod est ei non omnino possibile, mortem fecit in eis. Während in der anderen Gedankenreihe der Ungehorsam als ein von Gott gewolltes Durchgangsstadium erschien, geschieht hier die Verführung zum Ungehorsam heimlich und gegen Gottes Willen: IV praef. 4: tunc quidem apostata angelus per serpentem inobedientiam hominum operatus existimavit latere se dominum. Auf listige Weise ist Adam verführt worden: hingegen davon, dass er mit Absicht, mit Bewusstsein seiner Verantwortlichkeit das Gebot Gottes übertreten habe, ist nicht die Rede: demnach kann die Sünde aber nicht eigentlich als freie Tat des Menschen gelten. Nicht durch seinen bösen Willen, sondern durch ein tragisches Missgeschick ist der Mensch gefallen. Die Schuld, die auf ihm lastet, ist also nicht eigentlich eine solche, für die er die sittliche Verantwortlichkeit trägt, sondern die ihn als ein widriges Schicksal betroffen hat. Darum ist der Mensch bemitleidens- und nicht verdammenswert. Sachlich ist der Teufel im unrechtmässigen Besitze, wenngleich er rechtlich nicht zu fassen ist und der Mensch deshalb sein Schicksal über sich ergehen lassen muss. Die ganze Auffassung gerät so in das Gebiet eines Rechtsfalls; aber der Gegensatz besteht nicht zwischen dem Menschen und Gott,

der Streit spielt sich auch nicht eigentlich zwischen dem Teufel und dem Menschen ab, sondern zwischen Gott und dem Teufel. So ist schliesslich der Mensch durch die Sünde Gott so wenig entfremdet, dass dieser ihm im Kampfe nicht nur als Bundesgenosse beisteht, sondern dass er geradezu für ihn als seinen Verbündeten eintritt: III, 23, 1 wenn Adam nicht schliesslich gerettet würde, victus esset deus et superasset serpentis nequitia voluntatem dei; sed quoniam deus invictus et magnanimis est, magnanimem se exhibuit ad correptionem hominis . . . per secundum autem hominem alligavit fortem et diripuit eius vasa et evacuavit mortem vivificans eum hominem qui fuerat mortificatus. Gott und Teufel stehen sich hier wie zwei selbständige Principien gegenüber; man sieht, dass Iren. sich bisweilen stark dem von ihm bekämpften gnostischen Dualismus nähert.

Dieser ganzen Auffassung gemäss lastet der Zorn Gottes nicht sowol auf dem Menschen, als auf der Schlange, die den Menschen verführt hat; nicht den Sünder, sondern den Verführer trifft der Fluch: III, 23, 3 in initio transgressionis Adae non ipsum maledixit Adam deus, sed terram in operibus suis; der Mensch erhält als condemnatio transgressionis Mühseligkeiten und Plagen auferlegt, omnis autem maledictio decurrit in serpentem qui seduxit eos; das ewige Feuer ist in erster Linie ei qui seduxit et offendere fecit hominem, bereitet, sowie denen, die sine poenitentia et sine regressu in malitiae perseverant operibus, nicht aber dem Sünder als solchen. Sofort nach seiner Verführung fühlte Adam bittere Reue; deshalb und weil er sich Gottes unwürdig wusste, versteckte er sich vor diesem: III, 23, 5 ab altero seductus sub occasione immortalitatis statim timore corripitur et absconditur, non quasi possit effugere deum, sed confusus, quoniam transgressus praeceptum eius indignus est venire in conspectum et colloquium dei. Auch durch den Schurz, den er anlegte, bewies Adam seine Reue; er hätte andere Blätter, die ihn weniger belästigten, wählen können, aber er nahm die unbequemen Feigenblätter, um ein seinem Ungehorsam entsprechendes Gewand zu tragen. Die fleischliche Sinnlichkeit, deren Erweckung Iren. im Sündenfall sieht[1]), zügeln Adam und Eva in asketischer Furcht

---

1) cf. III, 22, 4 in paradiso . . . non intellectum habebant filiorum generationis.

und Reue. So wird jeder Einzelheit ein den Adam entschuldigender Zug abgewonnen.

Wie der Fluch Gottes nicht dem reuigen Adam, sondern dem Verführer gilt, so schleudert Gott die Feindschaft, die dieser zwischen Gott und dem Menschen stiften wollte, auf den Verführer zurück, dem Verführten aber schenkt er sein Mitleid: IV, 40, 3 den *τὴν παράβασιν εἰσενεγκότα*, der *τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ ἐχθροποιῆσαι πρὸς τὸν θεὸν ἐπεχείρησε*, schloss Gott deshalb von seiner Gemeinschaft aus, *τὸν δὲ ἀμελῶς μὲν, ἀλλὰ κακῶς παραδεξάμενον* (negligenter, sed male) *τὴν παρακοὴν ἄνθρωπον ἐλέησε, καὶ ἀντέστρεψε τὴν ἔχθραν, ἣν ἐχθροποίησε, πρὸς τὸν αὐτὸν ... ἀπωσάμενος μὲν ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν πρὸς αὐτὸν ἔχθραν, ἀνακλάσας δὲ αὐτὴν καὶ ἀντιπέμψας πρὸς τὸν ὄφιν.* Gottes Mitleid und Barmherzigkeit zeigt sich schon darin, dass er (misericors) den Menschen Fellgewänder statt der Feigenblätter gab III, 23, 5. Die Schuld der Übertretung wird vom Manne auf das Weib, vom Weibe auf die Schlange geschoben: serpentem vero non interrogavit (deus); sciebat enim eum principem transgressionis factum; sed maledictum primum immisit in eum, uti secunda increpatione veniret in hominem. eum enim odivit deus, qui seduxit hominem, ei vero, qui seductus est, sensim paulatimque misertus est. Lediglich aus Mitleid ist es geschehen, dass Adam aus dem Paradies verstossen wurde III, 23, 6; das tat Gott nicht etwa, weil er ihm das Leben missgönnte, non invidens ei lignum vitae, quemadmodum audent quidam dicere, sed miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor . . . prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem et cessare faciens peccatum, finem ei inferens per carnis resolutionem, quae fieret in terra. Sogar der Tod Adams erscheint hier nicht als Strafe, sondern als Woltat.

Es ist augenscheinlich, dass Iren. zu diesen auffallenden Entschuldigungsversuchen für Adam dadurch veranlasst worden ist, dass er sich im Gegensatz zu den auch im letzten Citat erwähnten (quemadmodum audent quidam dicere) Gnostikern befindet, die teils der gesamten vorchristlichen Menschheit das Heil absprachen, teils wenigstens dem Adam, als dem Stammvater der Sünde. Aber trotz dieser bestimmten Abzweckung und trotzdem er bei den eben dargestellten Ausführungen nicht die Absicht haben mag, das Wesen der Sünde zu fixieren, ist doch der Umstand, dass er

sie überhaupt hat schreiben können, dafür beweisend, dass er die Bedeutung der Sünde im christlichen Heilsgedanken nicht erfasst hat. Der Gedanke einer persönlichen Schuld des Sünders und einer Trennung und Entfremdung desselben von Gott, tritt bei ihm ganz zurück; was hingegen betont wird und den Brennpunkt der Betrachtung bildet, ist der Gedanke eines auf der gesamten Menschheit lastenden Druckes und Verlustes. Das ist aber im Grunde nichts Anderes, als der Schicksalsgedanke der Antike, dass ein schweres Missgeschick naturhaft gegeben und nicht zu beseitigen, aber eigentlich unverschuldet, auf der Menschheit laste. In diesem Sinne ist der christliche Gedanke des Schuldbewusstseins umgedeutet und missverstanden.

Demgemäss ist gerade das Moment der anscheinend von Iren. vertretenen Erbsündentheorie übersehen, welches an derselben nicht nur berechtigt, sondern religiös notwendig ist; hingegen tritt diejenige Seite der Theorie hervor, die nicht nur unberechtigt, sondern religiös gefährlich und falsch ist. Der Gedanke der Erbsünde, dass ein jeder mit seiner Geburt in ein Reich der Sünde eintritt, das ihn zum eigenen Sündigen notwendig verleitet, tritt zurück, hingegen der der Erbschuld hervor, nach welcher dem Menschen die Sünde, für die er nicht verantwortlich ist, als Schuld angerechnet wird.

Darüber, inwiefern die gesamte Menschheit mit Adam solidarisch verbunden ist, lässt sich Iren. des Näheren nicht aus; doch führt seine Gesamtauffassung zu dem Urteil, dass er in dem Geschick Adams nicht sowol die Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit, als den Gedanken des generellen Schicksals der Menschheit hat ausdrücken wollen.

Durch die Ausführungen des Iren. über den Sündenfall wird bestätigt, was schon aus den Erwägungen über den dem Ungehorsam der Menschen folgenden Zustand des Todes hervorging, dass der Mensch im Zustande der Sünde keineswegs von der Liebe Gottes ausgeschlossen ist. Nicht nur, dass Gott ihm seine liebevolle Führung und sein Mitleid nicht entzieht, auch der Mensch selbst ist im Stande, das Gute zu tun und so sich Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben. Auch in der Periode der allgemeinen Teufelsknechtschaft giebt es trotzdem Jünger des Herrn cf. IV, 22, 1: quem-

admodum in initio per primos, omnes in servitutem redacti sumus debito mortis, sic in ultimo per novissimum omnes qui ab initio discipuli, emundati et abluti quae sunt mortis, in vitam veniant dei; also trotz des anhaftenden Makels des Todes kann man ein Jünger sein; nicht in einen neuen inneren Zustand braucht der Mensch versetzt, sondern nur von dem äusserlich anhaftenden Makel befreit zu werden, um zum Leben zu gelangen. Ebenso wird später anzuführen sein, dass die A.T.lichen Frommen infolge der Erscheinung Christi am Heil Teil haben; wäre jene Adamspeculation in religiösem Sinne straff durchgeführt, so gäbe es in der Zeit der Herrschaft der Sünde, die bis zu Christus währt, überhaupt keine Frommen. Die Erklärung liegt darin, dass Iren. von der Hinwendung zu Gott und dem Erfüllen seiner Gebote das dafür verheissene Lohngeschenk der Teilnahme am göttlichen Leben als ein Zweites trennt. Von letzterem waren die Menschen, die sich einmal aus dem Kindesstande bei Gott in das Untertanverhältnis zum Teufel begeben hatten, ausgeschlossen, bis sie durch höhere Kraft aus diesem befreit wurden. Aber subjective Gerechtigkeit vor Gott sich zu erwerben, waren sie wol im Stande; das Unheil, die Strafe für die Sünde besteht nur darin, dass sie den entsprechenden Lohn nicht erhalten, der ihnen jedoch, wie sich zeigen wird, bis zu ihrer Befreiung durch Christus gewissermassen gutgeschrieben wird. Der Angelpunkt der Sündenlehre, dass der Mensch durch die Sünde von Gott getrennt wird, ist von Iren. nur insoweit getroffen, dass der Mensch im Zustande der Sündenschuld nicht mit Gott leben kann, nicht aber, dass er Gottes Willen nicht tun könne. Was ihm also fehlt, ist ein donum superadditum, nicht der Friede der Seele mit Gott. Demnach ist jener Ausschluss vom Leben mit Gott nicht sowol eine Trennung von Gott, als der Verlust einer für die Einheit mit Gott in Aussicht gestellten Belohnung. Damit ist aber das Wesen der Sünde verkannt. Nach Iren. hindert die Sünde nicht, dass Gott dem Menschen auch ferner gnädig sei; sie hindert auch nicht, dass der Mensch sich Gerechtigkeit vor Gott erwerbe, also subjectiv in Frieden mit Gott lebe; was sie hindert, ist allein die objective Friedenserklärung zwischen beiden. Das Sündenbewusstsein drückt sich für Iren. nicht in dem Schrei der sündigen Seele nach Erlösung

von ihrer Last zum Frieden mit Gott, sondern in der Klage um das verschwundene Paradies aus.

Dem entspricht es, dass nach Iren. nicht sowol der Mensch der Erlösung bedarf, als die Menschheit. Nicht darum handelt es sich, dass der Mensch, der sich durch die Sünde von Gott getrennt weiss, wieder Vertrauen zu dessen Gnade gewinnt, sondern darum, dass die generelle Schuldenlast der Teufelsknechtschaft von der Menschheit genommen wird; sobald dies geschehen ist, vermag der Einzelne den Lohn für sein Verhalten in Empfang zu nehmen und, wenn er es verdient hat, an den Geschenken Gottes Teil zu haben. Die Feindschaft, die der Verführer zwischen Gott und dem Menschen stiften wollte und die jener auf den Verführer zurückschleuderte, sodass sie nun zwischen diesem und dem Menschen als ein Knechtschaftsverhältnis, in dem der Mensch sich widerwillig befand, aus dem er sich aber selbst nicht befreien konnte, bestand, hebt Christus auf: IV, 40, 1 *καὶ τὴν ἔχθραν ταύτην εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο ἐκ γυναικὸς ἄνθρωπος καὶ πατήσας αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν* (scil. der Schlange), indem er gewissermassen für den Menschen in dessen Stellung gegenüber dem Verführer eintritt. Christus hebt also die gemeinsame Schuld des Menschengeschlechts von Adam her auf; aber die einzelne Seele braucht er nicht zu Gott zu führen, denn diese ist von Gott nicht getrennt und entfremdet.

So stellt sich heraus, dass diese so vielfach an Paulus erinnernden Ausführungen im Kern durchweg **pseudopaulinisch** sind. Statt Verantwortlichkeit Überlistung, statt Selbstsucht Verführung, statt des Zornes Gottes Mitleid desselben, statt der Trennung von Gott Verlust seiner Geschenke. Nicht die Sünde als persönliche Schuld, sondern die Folge der Sünde als genereller Verlust, ist der Mittelpunkt der irenaeischen Auffassung.

Vergleichen wir schliesslich jenen religiösen Einschlag in die moralistische Gedankenreihe und diese mystisch-dramatisch-soteriologischen Ausführungen, so ergiebt sich, dass sie einander berühren, diese auch wol an jene direct anknüpfen, dass sie sich aber nicht innerlich, sondern nur äusserlich ergänzen. Dort war der Ungehorsam persönliche Tat, aber keine drückende Schuld, sondern notwendiger Durchgangspunkt nach

Gottes Absicht; hier lasten die Folgen der Übertretung auf der Menschheit, aber nicht als persönliche Schuld, sondern als genereller Druck und Verlust. Dort fehlt dem Ungehorsam der Charakter der Sünde, hier der Sünde der Charakter des Ungehorsams.

Was also nach Iren. im unerlösten Zustande des Menschen des göttlichen Ausgleichs bedarf, ist die Befreiung aus dem Zustande der Knechtschaft unter der Herrschaft des Teufels, durch die dem Menschen das Gnadengeschenk Gottes noch vorenthalten wird, und die Wiederherstellung des verlorenen Bildes der Gottähnlichkeit.

Die Beschaffenheit des Heilsgutes.

Aus dem Gewirr der verschiedenen Bedeutungen, die Iren. den theologischen Begriffen je nach dem Bedürfnisse des Zusammenhangs seiner Ausführungen giebt, hebt sich ein Theologumen heraus, mit dem er sich nicht nur, wie mit den anderen, abgefunden, sondern das er mit persönlichem Interesse ausgeprägt hat: der Gedanke der *ἀνακεφαλαίωσις*, unter dem er die alles Defecte wiederherstellende und alles Unvollkommene vollendende Zusammenfassung und Vereinigung aller Dinge durch Christus versteht. Dieses Theologumen war dem Iren. so willkommen, weil es sowol den Wert der Erscheinung Christi, als die positive Beziehung derselben zu der Zeit ihrer Vorbereitung ausdrückte, ihn also nicht zwang, die Betonung der Bedeutung Christi mit dem Verzicht auf die Continuität der Geschichte erkaufen zu müssen.

In dem Gedanken der *ἀνακεφαλαίωσις* ist ein Doppeltes ausgesagt, wie auch das entsprechende Verbum, abgesehen von seinem landläufigen Sinne, eine doppelte Bedeutung hat. *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* = recapitulari heisst nach Iren.:

1) etwas zu seinem Ausgangspunkte zurückführen, in seiner ursprünglichen Beschaffenheit wiederherstellen,

2) etwas seiner Bestimmung entgegenführen, vollenden.

Damit sind die beiden Beziehungen, in denen bei Iren. das Heilsgut erscheint, bezeichnet: einmal die Befreiung des Men-

schen aus dem seinem eigentlichen Wesen inadäquaten tatsächlichen Zustande; zweitens die Vollendung des also zu seiner ursprünglichen Beschaffenheit Wiederhergestellten zu seiner wahren Bestimmung. Jenes bedeutet die Aufhebung eines minus, dieses die Zugabe eines plus gegenüber dem ursprünglichen Zustande des Menschen. Letzterer besteht nun, wie der vorige Teil zeigte, in der Anlage zu Gott hin, die dem Menschen durch den Ungehorsam gegen Gott verloren gegangen ist. Das Heil bedeutet also für Iren. sowol die Wiederherstellung als die Realisierung dieser Anlage. Zunächst ganz allgemein ausgedrückt, vollzieht sich erstere in der Aufhebung der Sündenlast, diese in der Erhebung zu göttlichem Leben und göttlicher Vollkommenheit.

Iren. stellt diese beiden Seiten des Heilsgutes oft zusammen: III, 18, 7 verbum dei ... hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem; V, 21, 2 dominus et destruens adversarium nostrum et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem dei; IV, 8, 2 vindicabat semen Abrahae dominus solvens a vinculis et advocans ad salutem; V, 13, 1 (domino) ostendente, quoniam ipse est, qui et curationem plasmati suo et vitam praestare potest. Es wird im Folgenden besonders zu beachten sein, in welches Verhältnis Iren. diese beiden Seiten des Heilsguts zu einander setzt, resp. wie er sie mit einander verknüpft.

Dem im vorigen Teile beobachteten Heilsbedürfnis entsprechend besteht das Heilsgut zunächst in der Beseitigung der Herrschaft der Sünde, unter der sich der Mensch seinem eigentlichen Wesen und seiner höheren Bestimmung entgegen befindet. Die Wunden, die der Verführer dem Menschen geschlagen hat, werden geheilt, die Gewaltherrschaft, in der der Teufel die verführte Menschheit, als von Gott abgeschnitten, gefesselt hält, wird gebrochen: III, 18, 6 per obedientiam inobedientiam persolvens alligavit enim fortem et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum: V, 21, 3 qui ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate secundum misericordiam dei patris. Die Trennung der Menschen von Gott, die mit ihrem Eintritt in das Abhängigkeitsverhältnis vom Teufel entstand, wird beseitigt und das alte Verhältnis wieder-

hergestellt: V, 17, 1 in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos dominus per suam incarnationem, propitians quidem pro nobis patrem, in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus. War der Mensch im Zustande des Todesverhängnisses, als der Folge der Sünde, vom Leben mit Gott ausgeschlossen, so ist er nach der Vernichtung des Todes durch die Aufhebung der Sündenschuld wieder im Stande, das göttliche Heil zu ergreifen.

Der irenaeische Gedanke der Sündenvergebung, der oft mit paulinischen Worten und Sätzen ausgedrückt wird, entspricht indessen bei näherer Betrachtung dem paulinischen nur sehr wenig. Er ist von diesem eben so weit entfernt, wie die irenaeische Auffassung von der Sünde von der paulinischen. Wie diese als genereller Verlust gilt, nicht als persönliche Schuld, die das einzelne Menschenherz von Gott entfremdet, so ist auch die Sündenvergebung nicht sowol die Erlösung der Seele von der in ihr wirksamen Macht der Sünde, sondern die Abwaschung eines Makels, der der Menschheit seit Adam anhaftet. Die Sündenvergebung ist nicht individuell, sondern generell. Nicht die Kluft zwischen dem Menschenherz und Gott wird aufgehoben, sondern der Rechtshandel zwischen Gott und dem Teufel zu Ende geführt. Indem Letzterer auf rechtmässige Weise besiegt wird, ist das juristische Recht, das er auf den Besitz des Menschen infolge des von diesem ihm geleisteten Gehorsams hatte, aufgehoben; und da er ein sachliches, principielles Recht auf den Menschen nie besessen hat, ist dieser damit befreit. Die Sündenvergebung betrifft also mehr einen äusseren Zustand des Menschen, als seine innere Beschaffenheit. Denn auch unter der Herrschaft des Teufels war der Mensch ja im Stande, das Gute zu tun; nur den dementsprechenden Lohn zu empfangen, machte ihn sein Gefangenschaftszustand unfähig. Nachdem dieser nun aufgehoben ist, findet diese Entziehung des verdienten Lohnes nicht mehr statt. Das ursprüngliche Verhältnis ist wiederhergestellt, wie es vor dem Fall bestand: der Mensch ist wieder frei in seiner Entscheidung für Gut oder Böse, er ist im Stande, seiner Entscheidung gemäss zu handeln, und wird die dementsprechende Vergeltung empfangen. Es ist deutlich, wie hier die moralistische Gedankenreihe wieder zur Geltung gelangt; der Sündenfall, der Zustand der Menschheit

unter der Sünde und die Vergebung derselben, sind, streng genommen, nur eine mythologische Episode, ein religiöser Einschlag in die rationalistische Gedankenreihe.

Die moralistischen Gedanken mussten notwendig an dieser Stelle wieder in Kraft treten, weil Iren. die Sündenvergebung (gemäss seiner Auffassung von der Sünde) lediglich als Aufhebung des Verlustes der ursprünglichen Anlage, nicht aber als Heilung des von der Sünde im Menschen veranlassten inneren Zwiespaltes und als Aufhebung der Entfremdung des Herzens von Gott versteht. Denn nach jener äusserlichen Auffassung ist mit der Sündenvergebung freilich nichts weiter erreicht, als die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes durch die Beseitigung des eingetretenen Defectes; dagegen ist mit dieser durch Paulus vertretenen innerlich religiösen Ansicht das positive Heil zugleich gegeben: die Seele, deren Entfremdung und Trennung von Gott aufgehoben ist, lebt dadurch eo ipso in dem Genusse der Seligkeit bei Gott; die Befreiung des Herzens von der dasselbe von Gott abziehenden, wirksamen Macht der Sünde ist zugleich eine völlige Erneuerung des inneren Menschen. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“. Während mit dieser in der Sündenvergebung sich vollziehenden Wiedergeburt des Menschen das rechte sittliche Verhalten als innerlich notwendige Folge mitgesetzt ist, ist nach Iren.'s Auffassung lediglich der alte Zustand der durch die Sünde zerstörten vernünftigen Anlage und Willensfreiheit wiederhergestellt; bereichert ist der Mensch nur insofern, als er in jenem Process die erfahrungsmässige Erkenntnis des Guten und Bösen gewonnen hat; die Fähigkeit, sich mit vollem Bewusstsein und verantwortlicher Freiheit für eines derselben entscheiden zu können, ist ihm durch die Sündenvergebung zu Teil geworden. Während also in dieser nach Paulus das plus der Seligkeit in Gott eo ipso mitgegeben ist, ist nach Iren. durch dieselbe lediglich das minus aufgehoben, und dadurch ein Zustand der Indifferenz eingetreten, von dem aus nun der Mensch mit Wahlfreiheit (die er eben erst durch die Sündenvergebung erhalten hat) sich dem Heil zuwenden oder es verschmähen kann. Die Sündenvergebung gehört somit eigentlich gar nicht zum Wesen des Heils, sondern ist nur eine conditio sine qua non für dessen Erwerb. Die ursprüngliche Anlage der Gottebenbildlichkeit, die der Mensch

durch den Ungehorsam verloren, ist wiederhergestellt, aber er kann sie ebenso gut fruchtbar machen wie brach liegen lassen. Mit der Vernichtung des Todes, als der Folge der Sünde, ist das Leben noch nicht gegeben, sondern nur die Anwartschaft darauf, die Möglichkeit, es zu gewinnen.

Iren. hat also das Wesen der Sündenvergebung als des Centralgedankens des christlichen Heils verkannt, indem er sie als äussere, generelle Entlastung des Menschen und nicht als innere, persönliche religiös-sittliche Erneuerung des Herzens aufgefasst hat. Demgemäss erreicht er auch nicht die paulinische Verknüpfung der das minus aufhebenden und der das plus verleihenden Seite des Heilsgutes. Während für Paulus Sündenvergebung und Gotteskindschaft die beiden Seiten einer Münze sind, die notwendig und unzertrennlich zu einander gehören und eins sind, sind sie für Iren. zwei getrennte Vorgänge, die nur insofern mit einander zusammenhängen, als erstere die Vorbedingung für die zweite ist; nicht aber ist bei ihm, wie bei Paulus, die zweite die organische Folge der ersten.

An diesem Urteil, auf das der Zusammenhang des Ganzen mit Notwendigkeit führt, ist durch anscheinend andersartige, oft paulinisch klingende Aussagen [1]) Nichts zu ändern. Das falsche Bild, das man sich vielfach von der irenaeischen Theologie macht, stammt eben daher, dass man die uns im biblischen Sinne gewohnten Ausdrücke für baare Münze nimmt, während Iren. mit ihnen oft einen ganz anderen Sinn verbindet oder sie nur als biblische Reminiscenzen phrasenhaft verwendet. Iren.'s Theologie ist nicht aus seinen einzelnen terminis, sondern der Inhalt seiner termini aus seiner Theologie festzustellen. Diese verläuft aber in obigen Gedankengängen.

Strenggenommen giebt es bei Iren. Sündenvergebung eigentlich nur für die vorchristlichen Gerechten. Diesen ist durch Christus die Last, die seit Adam auf der Menschheit lag und die sie unverdient mittragen mussten, abgenommen, sodass sie nun den Lohn für ihr gerechtes Leben empfangen und in den Genuss der von Christus als belohnendes Gnadengeschenk dargebotenen

1) IV, 32, 2 pater vitale semen, id est spiritum remissionis peccatorum, per quem vivificamur, effudit in humanum genus u. ähnl.

Güter eintreten können: IV, 31, 1 nos oportere gratias agere pro illis (scil. Patriarchen und Propheten) deo, quoniam in adventu domini nostri remissa sunt eis peccata. Deshalb steigt Christus in die Unterwelt hinab, um sie zu erlösen; sie sind die Einzigen, die mit der Vergebung der Sünden auch sofort den Lohn erhalten, weil ihnen derselbe eigentlich nur durch das widrige Sündenverhängnis vorenthalten und von Gott gutgeschrieben war: IV, 27, 2 propter hoc dominum in ea quae sunt sub terra descendisse, evangelisantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum; crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est, qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus eius servierunt, iusti et prophetae et patriarchae: quibus similiter ut nobis remisit peccata. Dieses ut nobis ist aber in ganz bestimmtem Sinne zu verstehen; eigentlich giebt es für den Christen keine Sündenvergebung. In dem Moment, in dem der Mensch durch die Taufe Christ wird, erhält er in derselben die Abwaschung von aller Sündenlast, die Freiheit; damit ist ihm die Verpflichtung, diese Freiheit zum Guten anzuwenden, auferlegt; er kann sie aber auch zum Schlechten anwenden und weiter sündigen, dann erfährt er aber keine Sündenvergebung mehr, sondern geht der Gnade verlustig und verfällt dem Gericht. Nur die Sünden, die der Christ vor der Taufe, also solange er eigentlich noch nicht Christ ist, getan hat, werden ihm vergeben; für diejenigen, welche er eventuell nach der Taufe als Christ begeht, ist Christus nicht gestorben, sie fallen also nicht in das Bereich der Vergebung: IV, 27, 2 et illis quidem curatio et remissio peccatorum mors domini fuit; propter eos vero, qui nunc peccant, Christus non iam morietur, iam enim mors non dominabitur eius (scil. zum zweiten Male); sed veniet filius in gloria patris, exquirens ab actoribus et dispensatoribus suis pecuniam quam eis credidit, cum usuris: et quibus plurimum dedit, plurimum ab eis exiget. Für den Christen also keine Vergebung, sondern Vergeltung seiner Sünden, nicht Gnade, sondern Gericht: ibid.: nos debemus timere, ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius. Hier tritt der Abstand jener äusserlichen Auffassung der Sündenvergebung, nach der lediglich die Freiheit durch dieselbe wieder-

hergestellt wird und keine innere Veränderung und Erneuerung durch sie gegeben ist, von der paulinischen besonders deutlich hervor, die in ihrer religiösen Innerlichkeit gewiss ist, dass selbst Sünde, Tod und Teufel den Erlösten von der Liebe Gottes nicht trennen können. Diese Souveränetät des Kindschaftsbewusstseins, diese Höhe des religiösen Standpunkts, dass selbst die Sünde, soweit sie äusseres Verhalten ist, die innere Stellung des Erlösten zu Gott nicht verändern kann, sondern von der lebendigen Macht der letzteren absorbiert wird, war für die moralistische Weltanschauung des Iren. unerreichbar. Die Sündenvergebung ist bei Iren. aus einer religiösen Tatsache zu einem historischen Ereignis im Leben des Menschen geworden; sie ist ein einmaliger Act, den der Mensch erleidet, nicht eine stete Gottestat, die er immer von Neuem in ihrer beseligenden Kraft wieder erfährt. So ist infolge der Betonung des moralischen Moments das religiöse Phänomen in seinem Herzpunkt verkannt; das sittliche Verhalten des Menschen zu Gott überwiegt das von Gott gesetzte religiöse Verhältnis. Zwischen beiden fehlt das Mittelglied der Idee der Wiedergeburt, durch die allein das rechte Gleichgewicht zwischen ihnen hergestellt wird.

Die positive Seite des Heilsgutes, das plus gegenüber dem ursprünglichen Zustande des Menschen, welches ihm durch jenes gewährt wird, besteht in der Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben. Nachdem sich herausgestellt hat, dass Iren. das Wesen der ersten Seite des Heilsgutes und ihren Einfluss auf die zweite verkannt hat, ist kaum zu erwarten, dass die Beschaffenheit der letzteren richtig zur Geltung gelange. Von dem bei Iren. zwischen beiden liegenden Zustand der Indifferenz ist hier nicht zu handeln, sondern gelegentlich der Besprechung der irenaeischen Ansichten über die subjective Aneignung des Heils. Hier ist nur zu untersuchen, worin des Näheren diese Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben besteht.

So oft auch dieses Leben mit Gott von Iren. in paulinischen Ausdrücken dargestellt wird, so fern steht es dem genuinen Inhalt der paulinischen Auffassung; es erscheint vielmehr als die Umsetzung desselben in die hellenisch-mystische Vorstellungsweise. Mit einem Worte: wie es sich bei der Sündenvergebung nicht um eine innere Herzensveränderung handelte, so auch hier

nicht um einen Verkehr der Seele mit Gott, um religiöse Gemeinschaft mit ihm, sondern um eine übernatürliche Umschaffung der menschlichen Natur zu göttlicher Existenzweise. Das Leben mit Gott ist in seinem Kernpunkt für Iren. kein inneres Gut, sondern ein hyperphysischer Process. Der Mensch wird nicht Gottes, sondern Gott. Der paulinische Gedanke der religiösen Erneuerung, Umschaffung und gänzlichen Veränderung des Innenlebens des Menschen und der Rückwirkung dieser religiösen Erneuerung auf sein in dem Verhalten des Leibes sich zeigendes sittliches Leben, ist von Iren., der antiken Sehnsucht nach Teilnahme am Wesen Gottes entsprechend, so verstanden, dass der Mensch durch den Geist Gottes vergeistigt und vergottet wird, die Qualität seines irdischen vergänglichen Leibes verliert und dieser selbe Leib zu ewiger göttlicher Fortdauer mystisch umgeschaffen wird.

Nach Paulus ist der positive Inhalt des Heils in der Kindschaft bei Gott ausgedrückt. Sich als ein Kind des Vaters im Himmel wissen, sich in der selbstlosen, hingebenden Vertrauensstellung zu Gott befinden, ist der Inbegriff der göttlichen Güter, dem gegenüber alles Andere von secundärem Werte ist. Für Iren. ist die Annahme zum Sohne Gottes[1]) dagegen die allmähliche Realisierung der göttlichen Anlage im Menschen bis zu seiner völligen Aufnahme in die göttliche Existenzweise. Die Verwandlung, die der Mensch durch das Heil erfährt, besteht nicht in der inneren Herzenserneuerung und der religiös-sittlichen Wiedergeburt, sondern in der Umschaffung seiner natürlichen Beschaffenheit, in der Überkleidung des irdischen Menschen mit göttlicher Unsterblichkeit. Das ist für Iren. der eigentliche Heilsbegriff, den er zumeist mit *ἀφθαρσία*, *ἀθανασία*, incorruptela u. dgl. bezeichnet: V, 11, 2 *τὸ δὲ πνεῦμα περιλαβὸν ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν τὸν ἄνθρωπον, ἅτε ἀεὶ παραμόνιμον* (quippe semper perseverans) *οὐδέποτε καταλείπει αὐτόν.* V, 2, 3 *θεὸς ὄντως τῷ θνητῷ τὴν ἀθανασίαν περιποιεῖ καὶ τῷ φθαρτῷ τὴν*

1) Der Ausdruck *υἱοθεσία* = adoptio ist ihm ein sehr gebräuchlicher Terminus: IV, 1, 1 ei qui adoptionis spiritum accipiunt, hoc est ei, qui credunt in unum et verum deum et Christum Jesum filium dei; III, 19, 1 *εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας* (commixtus) *καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ*; II, 11, 1 ea quae est ad patrem adoptio, quae est aeterna vita.

ἀφθαρσίαν προχαρίζεται. Im letzten Grunde ist der irenaeische Heilsgedanke nichts Anderes, als eine mystisch-realistische Form des Unsterblichkeitsglaubens. Der irdische, sterbliche Leib des Menschen wird, wenn er sich der irdischen Gelüste enthalten und dem Geiste Gottes gemäss gelebt hat, von diesem in geheimnisvoller Weise ergriffen, das Sterbliche an ihm allmählich vom göttlichen Geiste verzehrt und vergottet, und als solcher lebt er nach Abwerfung der Sterblichkeit in ewiger Fortdauer: V, 11, 2 in quibus igitur periebamus membris operantes ea quae sunt corruptelae, in iisdem ipsis vivificamur, operantes ea quae sunt spiritus; V, 9, 4 *τί ἐστιν τὸ ζῶν; τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· τίνα δὲ τὰ ὑπάρχοντα τοῦ τετελευτηκότος; τὰ μέλη τοῦ ἀνθρώπου φθειρόμενα ἐν τῇ γῇ. ταῦτα δὲ κληρονομεῖται ὑπὸ τοῦ πνεύματος μεταφερόμενα εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* IV, 20, 2 verbum caro factum est . . . ut in carnem domini nostri occurrat paterna lux et a carne eius rutila veniat in nos et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine; V, 9, 3 caro sine spiritu dei mortua est non habens vitam . . . caro a spiritu possessa oblita quidem sui, qualitatem autem spiritus assumens conformis facta verbo dei. Das Leben mit Gott ist aus dem Gebiet des Religiös-Sittlichen in die Sphäre des Substantiell-Naturhaften übertragen. Der Mensch wird in geheimnisvoller Weise Gott gleich, anstatt dass er in religiöser Hinsicht Eigentum Gottes wird; IV, 38, 4 non ab initio dei facti sumus, sed primo quidem homines, tunc demum dei . . . oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem dei agnitione accepta boni et mali. Der der Gemeinschaft mit Gott Teilhaftige ist überhaupt nicht mehr Mensch, sondern Gott [1]). Der Schwerpunkt des irenaeischen Heilsgedankens ist die Teilnahme an der Beschaffenheit des Ungewordenen, die Unvergänglichkeit: V, 3, 3 *σὰρξ μετέχει τῆς ἀφθαρσίας, ἥτις ἐστὶ μακαρία καὶ ἀτελεύτητος ζωὴ ὑπὸ θεοῦ διδομένη·* IV, 38, 3 durch Gottes Güte erhalten die vergänglichen Geschöpfe *αὔξησιν προσλαβόντα* die *δόξα ἀγεννήτου*, indem ihnen Gott verleiht *παρα-*

---

1) IV praef. 4 manifestavimus neminem alium deum appellari a scripturis nisi patrem omnium et filium et eos qui adoptionem habent.

μένειν αὐτὰ μακροῖς αἰῶσι· ὑποταγὴ δὲ θεοῦ ἀφθαρσία καὶ παραμονὴ ἀφθαρσίας δόξα ἀγέννητος.

Nicht das Herz wird umgeschaffen, sondern der Leib; darauf liegt aller Nachdruck. Die ganze Heilsvorstellung mündet schliesslich in die realistische Fleischesauferstehung aus. Wiederholt betont Iren., dass mit der Frage nach der Teilnahme des Fleisches am Heil der ganze Heilsgedanke stehe und falle: das Fleisch ist das eigentliche Object des Heilsprocesses: V, 2, 2 vani . . . qui universam dispositionem dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam esse capacem incorruptibilitatis; IV praef. 4: haeretici contradicunt saluti plasmatis dei, quod quidem est caro: propter quam omnem dispositionem fecisse filium dei multis modis ostendimus; V, 14, 1 si enim non haberet caro salvari, nequaquam verbum dei caro factum esset; die Gnostiker, die das Heil des Fleisches leugnen, bestreiten damit eine Grundtatsache, *ἀνατρέποντες τὴν ἅπασαν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ* V, 13, 2. Das zeigt schon, wie das Heil einseitig naturalistisch und nicht geistig verstanden ist. Nun fasst ja auch Paulus das Heil nicht rein spiritualistisch auf, sondern der Umfang desselben erstreckt sich auch auf die Auferstehung des Individuums. Aber ebenso gewiss ist, dass er durch seinen „pneumatischen Leib" nicht sowol die Identität, als die Verschiedenheit des Auferstehungsleibes vom fleischlichen betonen wollte. Während bei Paulus, dem das Heil in der Versöhnung des durch die Sünde von Gott entfremdeten Herzens zu gläubigem Vertrauen auf denselben besteht, die Teilnahme des menschlichen Leibes an demselben aber etwas ganz Secundäres ist, steht und fällt für Iren. mit derselben der ganze Begriff des Heils. Während bei Paulus trotz der Erneuerung des Geistes der Leib zunächst sein Fleisch behält, aber von jenem beherrscht wird, ist bei Iren. die Absorbierung des Fleischlichen durch den Geist nicht im religiösen, sondern im naturhaften Sinne gemeint.

Welches ist nun Iren.'s Vorstellung vom Geiste, die in dieser ganzen Gedankenreihe offenbar von ausschlaggebender Bedeutung ist? Die diesbezüglichen Aussagen auf einen klaren einheitlichen Begriff zurückzuführen, ist wol nicht möglich; aber das ist deutlich hervortretend, dass das *πνεῦμα* nicht als die religiös-sittlich erneuernde Gotteskraft, sondern als eine hyperphysische

Geheimkraft verstanden ist. Der Geist ist nicht das Princip des neuen Lebens, das von dem geschichtlichen Christus auf die Gläubigen ausgeht, die Kraftmitteilung Gottes zum Zweck der Erhebung des sündenbedrückten mutlosen Herzens zu Gott, deren Wirkung sich vornehmlich in der Sphäre des Willens vollzieht, sondern ein mystisches, durch die Menschwerdung des Logos der Menschheit eingeimpftes Princip, das in geheimnisvoller Weise die natürliche Beschaffenheit des Menschen in die Sphäre des Göttlichen erhebt. Der Geist wirkt nicht auf religiöse Weise im Herzen des Menschen, sondern in hyperphysischer auf seine ganze Natur. Dadurch erscheint seine Wirkung nicht als ein Geisteswunder, sondern als Zauberwunder.

Als Princip der Menschheit eingeimpft, tritt der Geist doch nur in denen in Kraft, die aus eigener Entscheidung ihm zustreben; nur diejenigen erhalten ihn, die den rechten Glauben haben: V, 18, 2 spiritus . . est aqua viva, quam praestat dominus in se recte credentibus. Insofern der Glaube als die Bedingung für die Aneignung des Heils erscheint, ist er in dem diesbezüglichen Teile eingehender zu behandeln. Aber das ist schon hier zu betonen, dass der Glaube bei Iren. niemals die Summe der Frömmigkeit ist, sondern nur ihre Voraussetzung. Der Glaube ist nicht selbst das Vertrauen auf Gott, sondern dessen Veranlassung; die Hingabe an Gott ist seine Folge. Was Iren. Glauben nennt, ist lediglich ein Wissen von Gott und Tun seines Willens. Das religiöse Phänomen ist intellectualistisch und moralistisch bestimmt und durch beide Einflüsse in seiner Eigenart verkümmert. Der Glaube an Gott ist nichts weiter, als die Erkenntnis und Gewissheit, dass Gott der Schöpfer und Richter der Welt sei, und dass er tun könne und werde, was er versprochen und durch Christus kundgetan hat. Der Glaube an Christus erschöpft sich für Iren. in der durch Belehrung gewirkten Anerkennung und Überzeugung, dass Christus als der Logos Gottes für die Menschheit von jener centralen Bedeutung sei und ihr das Heil gebracht habe. Dieser Glaube ist für den Menschen die Veranlassung, ein den Forderungen Gottes und Christi entsprechendes Leben zu führen und durch dieses Verhalten sich des göttlichen Geistes würdig zu machen. Zu Grunde liegt die intellectualistische Annahme, dass Tugend lehrbar sei, d. h. dass die Erkenntnis des Guten zugleich die

zwingende Veranlassung sei, es zu tun; so kann Iren. V, 12, 4 sagen: agnitio enim dei renovat. Dieser intellectualistische Optimismus ist nur möglich, weil er die Sünde nicht als eine im Menschen wirksame Kraft, sondern als Folge der Unwissenheit auffasst; dementsprechend ist ihm der Glaube nicht eine Kraft Gottes, sondern wesentlich Erkenntnis: III, 5, 2 ignorantia autem mater horum omnium (scil. multorum peccatorum) per agnitionem evacuatur. agnitionem ergo faciebat dominus suis discipulis, per quam et curabat laborantes et peccatores a peccato coercebat. Der Glaube ist also für Iren. die Voraussetzung für den Empfang des Geistes, nicht dessen Wirkung: IV, 39, 2 si igitur tradideris ei (scil. Gott) quod est tuum, id est fidem in eum et subiectionem, recipies eius artem et eris perfectum opus dei. Der Glaube ist eine Leistung des Menschen, nicht aber eine schaffende Macht göttlichen Lebens.

Indem so Iren. den Begriff des Geistes mystisch-naturhaft, den des Glaubens intellectualistisch-moralistisch wendet, kann es ihm nicht gelingen, dem religiösen Phänomen gerecht zu werden, das sich in der durch den Geist Gottes im Menschen geweckten Herzenserneuerung zum Kindschaftsverhältnis bei Gott ausprägt, und vom Apostel Paulus gleich scharf und innig in seiner Eigenart erfasst worden ist.

Seinem Heilsbegriff gemäss gilt dem Iren. das Heilsgut nicht als gegenwärtiges, sondern zukünftiges. Der volle Heilsbesitz ist nicht dem Gläubigen eigen, sondern erst von der Vollendung nach dem Tode zu erwarten: V, 32, 2 neque Abraham neque semen eius, hoc est qui ex fide iustificantur, nunc sumunt in ea (scil. terra) haereditatem, accipient autem eam in resurrectione iustorum. Auf Erden hat der Mensch nur ein Unterpfand des Heils, dessen Besitz sich in ihm auf geheimisvolle Weise anbahnt; aber dies Unterpfand ist nur ein Stück des Ganzen: V, 8, 1 nunc autem partem aliquam a spiritu sumimus, ad perfectionem et praeparationem incorruptelae paulatim assuescentes capere et portare deum: quod et pignus dixit apostolus, hoc est pars eius honoris qui a deo nobis promissus est . . . si enim pignus complectens hominem in semetipsum iam facit dicere: abba pater, quid faciet universa spiritus gratia quae hominibus dabitur a deo? similes nos ei efficiet et perficiet voluntate patris: efficiet enim hominem secundum imaginem et similitu-

dinem dei. Das Heil ist also noch ein Grösseres, als die Kindschaft bei Gott; das „Abba, lieber Vater!“ ist nur ein Teil, ein Stück von dem, was unserer harrt. Da Iren. das Heil wesentlich in der Fleischesauferstehung sieht und einen Unterschied zwischen dem im Besitze des Heils befindlichen Menschen und Gott eigentlich nicht kennt, muss er den Vollbesitz desselben notwendig aus der Gegenwart hinausverlegen. Insofern aber der Mensch andrerseits die sichere Erwartung des Heils hat und im Abendmahl in geheimnisvoller Weise bereits den Besitz des Geistes einverleibt erhält, betrachtet Iren. das Heil doch auch als gegenwärtig: den der Unsterblichkeit sicheren Menschen kann man schon vor seinem Tode unsterblich nennen: IV, 18, 5 *πῶς τὴν σάρκα λέγουσι εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην;* wie das Brod nach der *ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ* nicht mehr gewöhnliches Brod, sondern *εὐχαριστία* ist, *οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* Auch sagt Iren. IV, 12, 2: qui diligit deum, esse perfectum et in hoc aevo et in futuro. Aber mit der subjectiven Vollkommenheit ist eben für Iren. das Heil selbst noch nicht gegeben, sondern es besteht erst in dem Lohn für dieselbe. Weil das Heil ihm nicht der Frieden der Seele mit Gott ist, sondern die Umschaffung des Menschen zu übermenschlicher Existenzweise, muss er den ungeteilten Besitz desselben in die Zukunft verlegen. Dass dies dem paulinischen Standpunkt, demgemäss der Frieden der Seele mit Gott das höchste und grösste Gut ist, widerstreitet, liegt auf der Hand. Auch Paulus lebte freilich in der freudigen Hoffnung auf das zukünftige Heil, aber dieses galt ihm doch nur als eine secundäre Folge des gegenwärtigen Heilsbesitzes; er war der Hoffnung, dass das neue Leben einst auch noch am Leibe sich bewähren werde; hat Gott das Grössere gegeben, so wird er auch das Geringere geben. Beiden, Paulus wie Irenaeus, ist das Heil in gewissem Sinne sowohl gegenwärtig wie zukünftig. Aber während jenem der gegenwärtige Heilsbesitz das Primäre ist und der zukünftige nur die selbstverständliche Folge, gilt für Iren. der Heilsbesitz primär als zukünftig und noch ausstehend, und das gegenwärtige Heil ist nur ein Vorgeschmack und Unterpfand des Grösse-

ren, **das kommen** soll. Damit ist aber der Schwerpunkt der Betrachtung aus dem religiösen Gebiet bereits in das Dramatische verlegt. Iren.'s Standpunkt bedeutet etwa die Mitte zwischen den enthusiastischen urchristlichen Erwartungen und der religiös-paulinischen Auffassung, weicht also von dieser ab.

Damit hängt das Andere eng zusammen, dass Iren. Stufen des Heils annimmt, während nach paulinischer Auffassung es ein Grösseres, als das Kindesverhältnis zu Gott, nicht giebt. Ein wertvolleres Gut, als der Zustand der Seligkeit des Lebens in Gott, in das der Mensch durch die Sündenvergebung eintritt, liegt ausser dem Gesichtskreis der paulinischen rein religiösen Position. Dem entgegen vertritt Iren. die allmähliche, zunehmende Vergottung der menschlichen Natur, die erst in der Auferstehung vollendet ist. Er stellt die Heilserfahrung unter den Gesichtspunkt der Erziehung und Angewöhnung, wie dies bei seiner Auffassung vom Wesen des Heilsguts als einer wunderbaren Umschaffung natürlich ist: II, 25, 3 (homo) qui ex parte acceperit gratiam et qui nondum aequalis vel similis sit factori .. sed nunc initium facturae accipiens sensim discit a verbo dispositiones dei; II, 28, 7 als adhuc in terra conversantes nondum assidentes throno sind wir nur ex parte accipientes gratiam; III, 20, 2 manens in dilectione eius et subiectione et gratiarum actione maiorem ab eo gloriam percipiet provectus, accipiens, dum consimilis fiat eius qui pro eo mortuus est. Da Iren. die Verwandlung des Menschen nicht als Erneuerung des Herzens fasst, kann er sie nicht in einem einmaligen Act, sondern nur in einem fortschreitenden Process sich vollziehen sehen. Dadurch wird aber notwendig der Wandel im Geist, die Summe der einzelnen Fälle, in denen der Erlöste den Zustand seiner inneren Erneuerung erfährt, für Iren. zu einem fortlaufenden Bemühen, sich des zunehmenden Besitzes des Geistes würdig zu machen; das Erdenleben des Erlösten ist also nicht eigentlich ein Genuss der Seligkeit des Friedens mit Gott, sondern eine stete Anstrengung, die Gemeinschaft mit Gott zu erreichen. Allmählich wird dem Menschen die Einbildung des πνεῦμα in seine menschliche Natur zu Teil: IV, 38, 1 wie den Kindern die Nahrung in leicht verdaulicher Form gereicht wird, so erhalten wir das Brod des vollkommenen Vaters zuerst in der Milch der Menschwerdung des Logos, damit wir durch solche

Milchreichung gewöhnt werden *τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν.* IV, 38, 3 *διὰ ταύτης τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται θεοῦ . . . τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξαντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος* (paulatim proficiente) *καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου, τουτέστιν, πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου.* Mit dieser Annahme einer stufenweisen Erhebung des Menschen ist die Souveränetät des Glaubens verkannt; denn es giebt Nichts, was den Zustand des gläubigen Vertrauens auf Gott überbieten könnte; ein rechter Glaube besitzt Gott ganz, nicht stückweise und allmählich. Aber diesen Glauben im paulinischen Sinne berührt Iren. überhaupt nur in rhetorischer Weise, ohne dabei seinem Inhalte näher zu treten. Es ist bezeichnend, dass er meines Wissens in seinem ganzen Werke des Gebetes nicht gedacht hat[1]: und doch ist der offene Zugang des Gebetes das Charakteristicum der Sohnschaft bei Gott. Bei seinem Heilsbegriff konnte naturgemäss nicht von einem Verkehr der Seele mit Gott im gegenwärtigen Leben die Rede sein, sondern nur von einem vorläufigen Schauen der Herrlichkeit Gottes. Die Ansicht, dass das Heil vom Menschen stufenweise erreicht wird, war auch insofern für Iren. von Bedeutung, als sich dadurch seine eschatologischen Interessen in den mystischen Heilsbegriff einschieben liessen; zur Klarheit kann es freilich bei dieser Verbindung fremdartiger Elemente nicht kommen, innerlich bleiben die enthusiastischen Gedanken ein rudimentärer Rest in seiner Theologie; äusserlich aber waren sie deshalb leicht einzuschalten, weil sie mit der mystischen Vorstellungsweise die Eigenschaft des phantastisch Geheimnisvollen teilten. So sagt Iren. auch, dass die Gerechten im 1000jährigen Reich sich an die Gemeinschaft mit Gott gewöhnen: V, 32, 1 per quod regnum qui digni fuerint paulatim assuescunt capere deum; V, 5, 1 *δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις καὶ πνευματοφόροις ἡτοιμάσθη ὁ παράδεισος, . . . κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατιθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους*

1) Genannt wird es V, 17, 1, aber lediglich in der Anführung: quapropter et in oratione dicere nos docuit (scil. dominus): Mt 6[12].

τὴν ἀφθαρσίαν; V, 31, 2 αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν (ἀόρατον) τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, κἀκεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν. ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ θεοῦ (conspectum dei).

Der Abschluss und Vollbesitz des Heils, den der Mensch erfährt, wenn alle Stufen seiner Entwicklung durchlaufen sind, ist die ewige Anschauung Gottes. In diesem Gedanken gipfelt der irenaeische Begriff des Lebens mit Gott. Nachdem sich die Menschen allmählich an den Anblick Gottes gewöhnt haben, gehen sie am Ende ganz in seiner Anschauung auf: IV, 20, 5 visus quidem tunc per spiritum prophetice, visus autem et per filium adoptive, videbitur autem in regno coelorum paternaliter, spiritu quidem praeparante hominem in filium dei, filio autem adducente ad patrem, patre autem incorruptatam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo quod videat deum .... quoniam vivere sine vita impossibile est: subsistentia vitae autem de dei participatione evenit: μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, et homines igitur videbunt deum, ut vivant, per visionem immortales facti et pertingentes usque in deum. In diesen die mystische Gedankenreihe abschliessenden Betrachtungen erhebt sich Iren. zuweilen in seinen Ausdrücken zu einer religiösen Innigkeit, wie wir sie erst bei Augustin wieder finden: III, 18, 7 haerere itaque fecit et ἥνωσεν οὖν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ· εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας· ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· IV, 39, 4 subiectio autem dei est requietio aeterna; IV, 13, 4 amicitia dei immortalitatis condonatrix his qui aggrediuntur eam; IV, 20, 7 gloria enim dei vivens homo, vita autem hominis visio dei. Aber im letzten Grunde sind alle diese Gedanken nicht rein religiös, als inneres Herzensverhältnis zu Gott, sondern mit einer Färbung in das Moralistische und Mystische verstanden, sodass die Freundschaft mit Gott entweder nur das Erfüllen seines Willens bedeutet, oder aber in dem unbestimmten Gedanken einer inhaltlosen Anschauung Gottes verschwimmt. Iren. sticht dadurch scharf von den Apologeten ab,

dass bei ihm der Rationalismus durch die Mystik balanciert ist; aber diese Mystik ist nicht die kraftvolle religiöse Innigkeit des Paulus, sondern die phantastische Sehnsucht der sterbenden Antike nach Teilnahme am Wesen der Gottheit.

Weil dem Verhältnis des Menschen zu Gott das Mark fehlt, kann es auch nicht die Quelle des sittlichen Lebens sein. Die Verknüpfung des Sittlichen mit dem Religiösen ist die Probe auf den Wert eines jeden Heilsbegriffs; für Iren. ergiebt sich aus dieser Probe die Minderwertigkeit und Fremdartigkeit seiner Auffassung gegenüber der paulinischen. Nach Paulus ist es unmöglich, dass ein Mensch, der den Gottesgeist der religiösen Erneuerung besitzt, schlecht handelt; nach Iren. ist das rechte sittliche Verhalten die Vorbedingung für die Umschaffung des Menschen durch den Geist. Während nach Paulus das rechte äussere Verhalten nur aus der rechten inneren Stellung zu Gott hervorgeht, das sittlich Gute nur der Freude an einem Gut entspringt, kennt Iren. eine selbsttätige Moral. Damit ist aber der Kern des Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit, Glauben und Werken verkannt; denn nicht gute Früchte machen einen guten Baum, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte.

Iren.'s Heilsbegriff, so vielfach er auch mit paulinischen Ausdrücken ausgestattet erscheint, weicht also in allen entscheidenden Punkten von Paulus ab. Die Sündenvergebung ist nicht Aufhebung der Entfremdung des einzelnen Herzens von Gott, sondern Ausgleich eines generellen Verlustes und Abwaschung eines auf der Menschheit lastenden Makels. Die Sündenvergebung schliesst Leben und Seligkeit nicht in sich, sondern ist eigentlich nur eine Vorbedingung des Heils; während Paulus nichts von einer Lehre weiss, dass der Mensch erst von der Schuld der Sünde befreit werden müsse und dann erst ein Anderer werden könne, ist für Iren. durch die Aufhebung der Schuld lediglich ein Zustand der Indifferenz herbeigeführt, von dem aus der Mensch sich erst für das Heil oder Verderben zu entscheiden hat. Das positive Heil ist nicht religiöse Erneuerung, Veränderung der Stellung des Herzens zu Gott, sondern mystische Vergottung des Leibes und naturhafte Umschaffung der menschlichen Natur zu göttlicher Existenzweise. Nach Paulus wird der Mensch ein Kind Gottes, nach Iren. selbst Gott;

dort **ist das Heil gegenwärtig**, hier **zukünftig**, dort **Vollbesitz**, hier **allmählich zunehmend und reifend**, dort **Quell der Sittlichkeit**, hier **Frucht derselben**. Demnach charakterisiert sich der Standpunkt des Iren. nicht als abgeschwächter Paulinismus, sondern als eine fundamentale Verkennung der paulinischen Position und durchgreifende Abweichung von ihrem Inhalt.

Von dieser Untersuchung des Wesens des Heilsgutes aus eröffnen sich zwei weitere Fragen: einmal, worauf beruht und wem verdankt die Menschheit das Vorhandensein dieses Heilsgutes? sodann, auf welche Weise wird der einzelne Mensch dieses objectiv vorhandenen Heilsgutes teilhaftig? Die Antwort geben die beiden folgenden Teile über die objective Darbietung und die subjective Aneignung des Heils.

Die objective Ermöglichung des Heils: die Heilswirksamkeit Christi.

1) Die Begründung derselben in Person und Werk Christi.

Das Heilsgut ist nach Iren., gleichsam als der Schatz im Acker, ein objectives Besitztum, das gemäss der apostolischen Tradition von Rechtswegen allein der Kirche gehört und nur von dieser rechtmässig verwaltet wird. Es ist factisch und ein für alle Mal erworben und vorhanden und wird von der Kirche den Einzelnen zur Aneignung dargeboten. **Wodurch, so fragt sich, ist nun das Heilsgut für die Menschheit beschafft und erworben?**

Die Antwort ist unzweifelhaft; es ist die centrale Bestimmung der irenaeischen Theologie, dass dies **allein durch Christus**, den Logos und Sohn Gottes, geschehen ist[1]). Von

---

1) III, 20, 3 ipse dominus erat qui salvabat eos qui per semetipsos non habebant salvari; III, 10, 3 agnitio salutis erat agnitio filii dei, qui et salus et salvator et salutare vere et dicitur et est. Durch Christus ist sowol das minus im natürlichen Zustande des Menschen aufgehoben, wie das plus gegeben: III, 5, 3 dominus qui libertatem hominibus restauraverit

hier aus erhebt sich sachgemäss die weitere Frage, wodurch denn Christus der Menschheit das Heil verschafft hat, auf welcher Beschaffenheit seiner Person oder seines Lebenswerkes jene Heilswirksamkeit beruht?

Das Heil bestand für Iren. in der Erlösung der Menschheit von der Teufelsknechtschaft und dem Todesverhängnis, sowie in der Vollendung des Menschen zu seiner göttlichen Bestimmung, in seiner Vergottung. Im Allgemeinen ist nun zu sagen, dass er die negativ-aufhebende, erlösende Seite des Heilsguts zumeist auf die im Lebenswerk Christi für die Menschheit geschehene Leistung zurückführt, die positiv-verleihende, vollendende dagegen auf die Constitution des menschgewordenen Sohnes Gottes. In jener Hinsicht steht der in der Versuchung, im Leiden und Tod bewährte Gehorsam im Mittelpunkt der Betrachtung, in dieser die Menschwerdung des Logos-Christus und seine Ankunft im Fleische: V, 14, 4 memor . . quoniam carne domini nostri redemtus es et sanguine eius redhibitus — et tenens caput, ex quo universum corpus ecclesiae compaginatum augescit, hoc est carnalem adventum filii dei . . . ; V, 1, 1 (1) *τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν* et (2) effundente spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis, ad homines quidem deponente deum per spiritum, ad deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam . . . ; V, 18, 3 verbum dei gubernans et disponens omnia et propter hoc in sua invisibiliter venit et caro factum est et pependit super lignum, uti universa in semetipsum recapituletur. Iren.'s Bemühen bei seiner Würdigung der Heilsbedeutung Christi zielte darauf, den beiden Grundgedanken: filius dei passus est propter nos, und filius dei filius hominis factus est propter nos, von denen der erste der christlichen Gemeinüberzeugung, der zweite der hellenistischen philosophischen Theologie entstammte, in gleicher Weise gerecht zu werden und

---

et attribuerit incorruptelae haereditatem; V, 21, 2 dominus et destruens adversarium nostrum et perficiens hominem secundum imaginem et similitudinem dei.

sie miteinander auszugleichen. Dass ihm dies nur sehr annähernd gelungen ist, wird das Folgende zeigen: da in der Menschwerdung das Heilswerk im Grunde schon vollzogen war, blieb für das Weitere keine rechte Bedeutung übrig. Trotzdem mag in der vielfachen Betonung des Heilswertes des Todes Christi, dessen Beurteilung ja auch bei Paulus schliesslich auf dem Gedanken der Erniedrigung des himmlischen Menschen beruhte, die vornehmlichste Veranlassung liegen, bei Iren. von einem vermeintlichen Paulinismus zu reden; und es ist so viel zuzugeben, dass er, soweit dies überhaupt der Fall ist, in diesem Punkte dem Paulus am nächsten kommt; aber es ist weder gerechtfertigt, sein Bestreben, dem Leiden und Sterben Christi eine entscheidende Stellung im Heilswerke einzuräumen, lediglich oder auch nur vorzugsweise auf den Einfluss der paulinischen Briefe zurückzuführen, noch, in seinen Ausführungen die paulinischen Gedanken wirklich getroffen zu glauben.

Den unter Beachtung ihrer soteriologischen Abzweckung zu gebenden Abriss der irenaeischen Christologie gewinnen wir derart, dass zunächst die Begründung der einzelnen Seiten des Heilsgutes auf die betreffenden Momente der Erscheinung Christi näher untersucht und hieraus seine Gesamtauffassung vom Heilswerte derselben erschlossen wird. Dabei ist von vornherein zu sagen, dass Iren. jene Trennung in der Begründung der beiden Seiten des Heilsgutes auf besondere Momente der Erscheinung Christi, nicht stets so deutlich vollzieht, wie es unsere Darstellung im Interesse der Klarstellung des Sachverhalts versucht; vielmehr lässt er bisweilen auch das ganze Heilsgut entweder durch den Tod oder durch die Menschwerdung erworben sein; im Folgenden wird sich übrigens eine Erklärung für diese Erscheinung darbieten. Im Ganzen betrachtet ergiebt sich aber die Richtigkeit unserer Auffassung und Unterscheidung.

Als die erste Seite des Heilsguts, resp. als Vorbedingung des Heilsbesitzes, erschien uns die Aufhebung der Folgen der Sünde. Diese Heilung der Menschheit von den Folgen des Ungehorsams geschieht nach Iren. durch die von Christus vollbrachte Leistung des vollkommenen Gehorsams. Wie die Menschheit in ihrer Gesamtheit seit Adams Ungehorsamstat unter der Herrschaft des Teufels und dem Fluche des Todesverhängnisses stand, so ist durch Christi Gehorsamsbewährung die Macht des

Satans gebrochen, der Mensch aus dem Zustande der Knechtschaft und des Todesverhängnisses erlöst. Christus steht somit in seiner Bedeutung und Wirkung für die Menschheit als der zweite Adam, als das volle Gegenbild, dem ersten Adam gegenüber; er macht wieder gut, was jener verschuldet hat; er lebt als der vollkommene Mensch ein so beschaffenes Menschenleben, wie Adam es eigentlich hätte führen sollen. Da der erlösungsbedürftige Zustand der Menschheit eine Folge des Schicksals Adams ist, so gilt es vor Allem, dessen Schicksal, seinen Fall und die Folgen desselben aufzuheben, wodurch dann die Ausdehnung derselben auf seine sämtlichen Descendenten von selbst aufhört. Wenn hingegen Adam nicht gerettet wäre, adhuc possidetur in perditione omnis hominis generatio III, 23, 8; cf. III, 23, 1 necesse fuit, dominum . . . illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius, id est Adam; denn III, 23, 7: illius enim salus evacuatio est mortis; domino igitur vivificante hominem, id est Adam, evacuata est mors.

Infolge dessen gestaltet sich das erlösende Werk Christi zur Fortsetzung und Zuendeführung des zwischen Gott und dem Teufel um Adam und die Menschheit schwebenden Rechtshandels und Dramas. Die Waffe, mit der Christus kämpft, ist der vollkommene Gehorsam gegen Gott, in dem er alle die einzelnen Schritte rückwärts tut, die Adam zu seinem und seiner Nachkommen Unheil in seinem Ungehorsam fehl getan hat, die Knoten lösend, die dieser geknüpft hatte: III, 21, 10 antiquam plasmationem in se recapitulatus est, quia, quemadmodum per inobedientiam unius hominis introitum peccatum habuit et per peccatum mors obtinuit, sic et per obedientiam unius hominis iustitia introducta vitam fructificet his, qui olim mortui erant, hominibus; III, 18, 6 erat enim homo pro patribus certans et per obedientiam inobedientiam persolvens, alligavit autem fortem et solvit infirmos et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum.

Inwiefern bewirkt aber der Gehorsam Christi die Befreiung Adams? Während Iren. im Allgemeinen nicht über die blosse Behauptung der das Leben Adams recapitulierenden Bedeutung des Lebens Christi hinauskommt, concentriert sich ihm das erlösende Gehorsamswerk Christi speciell in zwei Punkten, in der Überwindung der Versuchung und in dem Tode.

Die Versuchungsgeschichte ist nach der Bedeutung, die ihr Iren. einräumt, unter die Heilstatsachen zu rechnen. In ihr ist die Erlösung der Menschheit von der Last der Sünde Adams und deren Folgen vollzogen, indem der Teufel in derselben besiegt, entwaffnet und aus seiner Herrscherstellung gestürzt wird. Die Versuchung Christi ist in allen Stücken das Gegenbild der Versuchung Adams; Beide sucht der Satan zu verführen; aber während Adam, der Aufforderung des Teufels folgend, das Gebot Gottes übertritt, widersteht Christus den Verlockungen, indem er gerade aus dem Gesetz Gottes den Widerspruch, in dem die Aufforderungen des Teufels zu diesem stehen, nachweist; der Verletzung des Gebotes Gottes durch Adam entspricht also in recapitulierender Weise die Treue Christi gegen das Gesetz. Wie Adam durch den Gehorsam, den er freiwillig dem Satan geleistet hat, unter dessen Botmässigkeit trat und durch seinen Ungehorsam gegen Gott diesem entfremdet war, so wird umgekehrt durch den Widerstand, den Christus der Aufforderung des Satans im Gehorsam gegen Gottes Gesetz leistet, der Anspruch des Teufels auf den Besitz der Menschheit getilgt und diese in ihr ursprüngliches Verhältnis zu Gott zurückversetzt. Die Gegenüberstellung ist bis ins Einzelnste durchgeführt. Die Überwindung der ersten Versuchung Christi, aus den Steinen Brot werden zu lassen, entspricht dem Essen der verbotenen Frucht im Paradies, sodass durch das freiwillige Erdulden des Hungers jene Übertretung rückgängig gemacht wird: V, 21, 2 quae ergo fuit in paradiso repletio hominis per duplicem gustationem, dissoluta est per eam quae fuit in hoc mundo indigentiam; in gleicher Weise steht die Demut, in der Christus durch den Sturz vom Tempel Gott nicht versuchen wollte, in Parallele zum Hochmut der Schlange (wol von dem Streben nach der Erkenntnis des Guten und Bösen zu verstehen): ibidem: elatio itaque sensus, quae fuit in serpente, dissoluta est per eam quae fuit in homine (scil. Christus) humilitas. Bei der dritten Versuchung, die der Satan mit Zusammenfassung seiner ganzen Lügenkraft an Christus richtet, entlarvt ihn dieser durch seine Antwort (Mth 4 [10]) als einen Lügner und Übertreter des Gesetzes Gottes: ibid.: et tertio itaque vincens eum, in reliquum repulit a semetipso quasi legitime victum: et soluta est ea quae fuerat in Adam praecepti dei praevaricatio per praeceptum legis, quod servavit filius hominis non transgrediens praeceptum

dei. Dadurch ist nun aber des Teufels Macht gebrochen: V, 19, 1 protoplasti peccatum per correptionem primogeniti emendationem accipiens et serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate, vinculis autem illis resolutis, per quae alligati eramus morti. Mit denselben Fesseln der Übertretung des Gesetzes Gottes, mit denen der Satan den Adam und die Menschheit gebunden hatte, wird er nun selbst gefesselt: V, 21, 3 per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario colligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum ... verbum diripuit eius vasa, id est, eos qui ab eo detinebantur homines, quibus ipse iniuste utebatur. et captivus quidem ductus est iuste is qui hominem iniuste captivum duxerat; qui autem ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate.

Durch Christi bei seiner Versuchung bewiesenen Gehorsam ist also die Menschheit erlöst. Wie war es aber möglich, dass Christus diesen Gehorsam hat leisten können? Denn, wenn das grösste Gewicht darauf gelegt wird, dass ein Mensch, ein aus der alten Adamsreihe Stammender, den Teufel überwinden müsse und nicht ein höheres Wesen, so müsste ja der Mensch Christus eigentlich auch unter dem unentrinnbaren Fluche des Ungehorsams, der seit Adam auf der Menschheit lastet, stehen und zur Leistung des Gehorsams unfähig sein. Dass Christus, trotzdem er zu dem Adamsgeschlechte gehört, ihn doch zu leisten vermochte, beruht auf seiner göttlichen Natur; nur weil in dem Menschen Christus der Logos Mensch geworden war, konnte er dem Teufel widerstehen. Aber Wert hat dieser Widerstand nur, wenn er von einem wirklichen Menschen geleistet ist; wenn Gott oder irgend ein Stärkerer als der Teufel diesen besiegt und ihm sein Besitztum, die Menschheit, entrissen hätte, so wäre das ein gewaltsamer, aber nicht rechtmässiger Abschluss des Rechtshandels, der seit Adam zwischen Gott und Teufel schwebt, gewesen: III, 18, 7 *εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός.*[1]) Weil also

1) cf. V, 21, 1 neque enim iuste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. per mulierem enim homini dominatus est, ab initio semetipsum contrarium statuens homini; propter hoc et dominus semetipsum filium hominis confitetur, principalem

einerseits die Verführung Adams nur durch einen ihm gleichartigen Menschen rückgängig gemacht werden kann und der Überwinder des Teufels ein Mensch sein muss, weil andrerseits der Teufel nicht von einem unter seiner Gewaltherrschaft stehenden Menschen besiegt werden kann, ist in Christus Gott Mensch geworden: III. 18, 7 oportebat enim eum qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod ille erat, id est hominem: qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur et homo exiret a morte; V, 24, 4 omnium autem artifex verbum dei per hominem eum vincens et apostatam ostendens e contrario subiecit eum homini ... ut quemadmodum dominatus est homini per apostasiam, sic iterum per hominem recurrentem ad deum evacuetur apostasia eius. Der Gehorsam Christi, die Emancipation von der Herrschaft des Teufels, durch welche Christus die Menschheit befreit, ist also für Iren. nicht eigentlich eine sittliche Leistung, sondern basiert auf der Constitution seiner Person. Nicht der Mensch Christus widersteht dem Teufel, sondern der Gott im Menschen; der Logos ist das eigentlich Primäre in der Person Christi und die Menschheit nur ein Accidenz. Christus erlöst die Menschheit durch das, was er als Mensch tut; aber, was er als Mensch tut, vermag er nicht als solcher, sondern nur, weil er Gott ist. So ist die Menschheit doch schliesslich nur die Maske, hinter der der Logos sein Werk vollbringt. Die menschliche Existenzweise ist die Form, in der er den Inhalt seines göttlichen Werks vollzieht; die göttliche Natur giebt ihm die Kraft zur Leistung und die menschliche giebt dieser ihren juristischen Wert. Die Voraussetzung der soteriologischen Verwertung der Versuchungsgeschichte bei Iren. ist also, dass Christus wahrer Gott und zugleich wahrer Mensch ist.

Über das Verhältnis der Wirksamkeit dieser beiden Naturen in Christus hat Iren. nicht weiter speculiert; verfolgt man seine Auffassung in ihre Consequenzen, so ist allerdings die Annahme

---

hominem illum, ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio, facta est, in semetipsum recapitulans: uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam.

einer Täuschung des Teufels bei seiner Besiegung nicht zu umgehen; denn dieser versucht Christus nur, weil er ihn für einen Menschen hält; und rechtmässig geschlagen wäre er nur, wenn ein Mensch ihm Widerstand geleistet hätte; aber im Grunde hat das gar nicht der Mensch, sondern Gott getan, der Abschluss findet aber dennoch derart statt, als habe es der Mensch getan. Aber diese Consequenzen, an die Iren. nicht gedacht hat, wird man ihm darum auch nicht imputieren dürfen; dass er nicht an sie gedacht hat, erklärt sich daher, dass er nicht zwei Naturen in Christus annahm, sondern die freilich unvollziehbare Vorstellung einer realen Einheit der Gottheit und Menschheit im Gottmenschen mit aller Energie vertreten hat. Nur ein Aufdämmern der Einsicht des grossen Problems, das der Dogmatik von hier aus gestellt war, verrät sich in einigen Stellen, in denen Iren. das Verhältnis der beiden Naturen als ein Nebeneinander andeutet, allerdings nur in dem Bestreben, ihre beiderseitige volle Realität zu betonen: V, 21, 3 fugitivum eum (scil. den Teufel) homo eius (scil. Christi) et legis transgressorem et apostatam dei ostendens; postea iam verbum constanter eum colligavit, quasi suum fugitivum, et diripuit eius vasa; III, 19, 3 *ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ. ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν· συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀντίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι.* Diese Beobachtungen führen indess bereits über den Rahmen dieser Abhandlung hinaus, für die es nur von Wichtigkeit ist, zu constatieren, dass der Gehorsam Christi, durch den er in der Versuchung den Teufel überwindet, für Iren. nicht als eine sittliche Leistung des Menschen Christus gilt, sondern auf der Constitution des Gottmenschen beruht.

Im letztangeführten, den *ἄνθρωπος* und *λόγος* in Christus unterscheidenden, Citate ist bereits die andere Concentration der erlösenden Tätigkeit Christi berührt: sein Leiden und Sterben. Nach den vorhergehenden Ausführungen erhebt sich naturgemäss hier die Frage: wozu noch eine Erlösung von der Herrschaft des Teufels durch den Tod Christi, nachdem jene durch den Ausgang der Versuchung Christi bereits gebrochen und der Rechtshandel mit der Niederlage des Satans, der Befreiung seiner Gefangenen und seiner eigenen Fesselung schon beendigt ist? Um

dieser Schwierigkeit zu entgehen, könnte man geneigt sein, anzunehmen, dass durch die Überwindung der Versuchung Christus nur erst in die Lage gekommen sei, mit dem Teufel überhaupt in den Wettstreit einzutreten, und dass erst durch den siegreichen Ausgang desselben im Gehorsam gegen Gott bis zum Tode die Erlösung vollzogen sei. So Baur[1]: „der vollkommene Gehorsam ist aber noch nicht das zureichende Mittel zur Befreiung des Menschen aus der Gewalt des Teufels, sondern nur die notwendige Bedingung, unter welcher der Erlöser dem Teufel als ein Mensch, über den er keine Gewalt hat, gegenübertreten konnte; die wirkliche Erlösung wurde nur dadurch vollbracht, dass Jesus für die Menschen starb und sein Blut für sie vergoss". Aber dieser Teilung des Erlösungswerkes Christi in zwei Acte stehen die deutlichen Aussagen entgegen, gemäss denen die Befreiung bereits durch den Sieg über die Versuchung vollbracht ist. So ist zunächst die doppelte historische Begründung der Befreiungstat Christi nur einfach zu constatieren; im Folgenden wird sich aber eine Erklärung dieses Pleonasmus bieten.

Der Heilswert des Leidens und Sterbens Christi für die Erlösung der Menschheit wird in mannigfacher Weise von Iren. oftmals hervorgehoben: III, 12, 4 ὁ θεὸς οὗτος ἐκαθάρισε τὰ ἔθνη διὰ τοῦ αἵματος τοῦ παιδὸς αὐτοῦ· II, 26, 1 Jesus Christus filius dei qui pro nobis crucifixus est; III, 5, 3 Christus qui redemit nos de apostasia sanguine suo; IV, 8, 2 ipse moriens, ut exiliatus homo exiret de condemnatione et reverteretur intrepide ad suam haereditatem; IV, 28, 3 si quidem mors domini eorum quidem qui cruci eum fixerunt et non crediderunt eius adventum damnatio est, salvatio vero eorum qui credunt in eum. So betont er V, 1, 1 direct, dass die Menschheit durch das Blut Christi aus der Gefangenschaft des Teufels erlöst sei: verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemtionem semetipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Durch Christi Tod ist das Todesverhängnis, das seit Adam auf der Menschheit lastet, aufgehoben: IV, 33, 12 alii autem dicentes: rememoratus est dominus sanctus mortuorum suorum, qui praedormierunt in terra limi, et descendit ad eos uti erigeret ad salvandum illos, causam reddiderunt, propter quam passus est

1) Lehre von der Versöhnung, S. 34.

haec omnia. Der Ungehorsam, der vom ersten Menschen am Holze begangen ist, wird durch den Gehorsam des „zweiten Menschen", der sich am Holze bewährt, wieder gut gemacht: so gilt auch hier das Schicksal Christi als das recapitulierende Gegenbild des ersten Adam: V, 16, 3 dissolvens enim eam quae ab initio in ligno fuerat facta hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis, eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans . . . *ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν (θεῷ), μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν· ἐν τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι·* V, 17, 4 verbum dei, quod per lignum negligenter amiseramus nec inveniebamus, recepturi essemus iterum per ligni dispositionem; V, 17, 3 uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores dei, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem.

In so mannigfacher Weise nun aber Iren. auch das Dulden Christi im Leiden und sein Blutvergiessen am Kreuze als eine Leistung für die Menschheit hinstellt, so kommt er doch eigentlich nicht dazu, über die blosse Behauptung hinaus eine Erklärung zu geben, worauf denn der Heilswert gerade dieser Ereignisse beruhe. Mit der Erklärung, dass sie der Höhepunkt seines den Ungehorsam des ersten Menschen recapitulierenden Gehorsams seien, erschöpft sich seine Begründung. Dieser Mangel einer zureichenden Erklärung der oft behaupteten Tatsache scheint uns ein Hinweis zu sein, dass diese Gedankenreihe im Grunde ein fremdes, nur angeeignetes Stück seiner Theologie, zum mindesten nicht aus seinen eigenen soteriologischen Erwägungen entsprungen ist. Sieht man von dem Gedanken, dass Christus durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes unser Fleisch und Blut erlöst und wiedergewonnen habe, ab, durch den die irenaeische Schätzung dieses Ereignisses des Lebens Christi doch weniger objectiv begründet, als vielmehr subjectiv erklärt wird, insofern Iren. hier für seinen die fleischliche Auferstehung betonenden Heilsbegriff willkommene Anknüpfung fand, so bleibt eigentlich nur eine Auslegung der Heilsbedeutung des Todes Christi übrig, die Iren. nicht einmal selbst ausgesprochen hat. Er betont des öfteren, z. B. V, 1, 1, dass die Befreiung der Menschheit aus der Gefangenschaft des Teufels durch das Blut Christi nicht gewaltsam, sondern r e c h t m ä s s i g geschehen sei. Der sachlich zu

Unrecht, juristisch aber rechtmässig bestehende Besitz des Teufels wird ihm trotzdem von Gott nicht mit Gewalt entrissen, sondern auf dem Wege des Rechts abgenommen. Gott hätte das Seine mit Gewalt an sich nehmen können, wenn er gewollt hätte; er ist aber vielmehr Mensch geworden, um den Teufel rechtmässig, als ein ihm nicht eo ipso überlegener Gegner, zu besiegen. Indem nämlich der Teufel über Christus, der in seinem Gehorsam gegen Gott von dem Schicksal der adamitischen Descendenten emancipiert und dem Tode nicht verfallen ist, dennoch den Tod verhängte, hat er sein Recht überschritten. Christus aber ist dadurch, dass er ohne eigenes Verschulden vom Teufel den Tod erlitt, in die Lage gekommen, als Entgelt für sein unschuldiges, vom Teufel ihm unrechtmässig zugefügtes Leiden, Diejenigen zurückzunehmen, die infolge der Übertretung Adams in der Gefangenschaft des Teufels sich befanden. Indem der Teufel seine Machtbefugnis in der Veranlassung des Todes Christi überschreitet, ist das bisherige Rechtsverhältnis von seiner Seite verletzt und sein Anspruch auf die Menschheit nicht mehr rechtskräftig vorhanden, da er ja nur ein juristisches, aber kein objectives Anrecht auf dieselbe hatte. Im Zusammenhang des Ganzen darf man diese, ähnlich wie die Versuchungsgeschichte nach dem Leitmotiv der recapitulierenden Bedeutung des Lebens Christi ausgeführten, Erwägungen freilich nicht betrachten. Denn erstens muss man hier gänzlich von der irenaeischen Verwertung der Versuchungsgeschichte absehen, aus der ja der Teufel bereits wissen müsste, dass er auf den Gott gehorsamen und dem Verführer widerstehenden Christus keinen Anspruch hat. Ferner würde man zu der Consequenz der von den späteren Kirchenvätern wirklich vollzogenen Annahme eines Betruges des Teufels gelangen; denn die ganze Befreiung der Menschheit beruht schliesslich darauf, dass der Teufel sich in seinem Anrecht auf Christus getäuscht hat, indem er ihn als blossen Menschen behandelte, während er der menschgewordene Logos ist. Die Menschheit wird in Bezug auf den Rechtshandel mit dem Teufel auch hier schliesslich zu der Maske, hinter der die Gottheit den Sieg der Befreiung erwirbt. Denn dass Christus von dem Todesverhängnis emancipiert ist, geschieht nicht vermöge seiner menschlichen Natur, der gemäss er zur alten adamitischen Bildung gehört, sondern beruht auf seiner Gottheit, vermöge deren er

sündlos war und nicht der schuldbelasteten Menschheitsreihe angehörte.

So ist Christi Tod allerdings von Iren. als eine für die Menschheit geschehene Leistung bezeichnet; aber die Auffassung, dass er eine persönliche sittliche Gehorsamstat Christi ist, tritt auch hier zurück, und den Ausschlag giebt vielmehr die Constitution des Gottmenschen. Der Erlöser musste Gott und Mensch sein. Nur weil er Mensch war, ist seine Leistung überhaupt von Wert: III, 22, 1 si hoc (filius hominis) non factus est quod nos eramus, non magnum faciebat quod passus est et sustinuit; nur so konnte der Teufel seinen Tod veranlassen, nur so ist die Menschheit rechtmässig befreit. Andrerseits, nur weil er Gott war, ist sein Tod nicht ein natürliches Schicksal und Recht des Teufels, sondern hat er jene erlösende Wirkung. Die Gottmenschheit Christi, die Menschwerdung des Logos ist die Voraussetzung des Heilswertes seines Leidens und Sterbens: V, 2, 1 non vere nos redemit sanguine suo, si non vere homo factus est, restaurans suo plasmati quod dictum est in principio, factum esse hominem secundum imaginem et similitudinem dei; non aliena in dolo diripiens, sed sua propria iuste et benigne assumens: quantum attinet quidem ad apostasiam iuste suo sanguine redimens nos ab ea; quantum autem ad nos qui redemti sumus benigne. Durch diese Betonung der Constitution des Erlösers ist dessen Leistung aus dem Lichte der paulinischen Betrachtung, die in derselben eine persönliche Tat sieht, herausgerückt. Aber auch im Übrigen hat der Tod Christi, so oft er auch erwähnt und sein Wert betont wird, in der Christologie des Iren. nicht entfernt die centrale Bedeutung, wie bei Paulus; das wird sich zumal zeigen, wenn wir den Heilswert desselben in die irenaeische Gesamtauffassung der Erscheinung Christi einzugliedern haben werden.

Die durch die Gehorsamstat Christi auf Grund seiner gottmenschlichen Natur der Menschheit bereitete Heilung gewährt derselben noch nicht das Heil selbst, d. h. die positive Vollendung, sondern nur die Möglichkeit, derselben teilhaftig zu werden. Die Menschheit ist nur wieder zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückgebracht, durch dessen Verlust ihr das Heil unerreichbar geworden war, da durch denselben sowol das Ziel, wie die Freiheit, sich demselben zuwenden zu können, abhandengekommen

war. Nun durch Christus ist das Ziel der Vollendung nicht nur als ein erreichbares, sondern als ein bereits verwirklichtes hingestellt. Christus ist das, was wir werden sollen; darum ist er der Lehrer, das Vorbild, dem wir nachzueifern haben: V, 1, 1 neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum vocem eius percipientes, uti imitatores quidem operum, factores autem sermonum eius facti, communionem habeamus cum ipso, a perfecto et eo, qui est ante omnem conditionem, augmentum accipientes. Christus ist in vollkommener Weise das, was wir allmählich durch Gottes Gnade werden sollen. Er ist und war Gott, wir sollen es werden; was uns als Anlage mitgeteilt ist, besitzt er von jeher verwirklicht. Darauf beruht die einzigartige Bedeutung seiner Person, die als das Ideal, als die Norm dessen zu gelten hat, was der Mensch werden soll; einzigartig und übermenschlich ist er deshalb, weil das Ideal von allen Anderen in Wirklichkeit immer nur approximativ zu erreichen ist, während in Christus die ganze Fülle der Gottheit innewohnt.

Dieser zunächst moralistisch gefärbte Gedanke, dass die Menschen Christus nacheifern sollen, weil er das ist, was sie werden sollen, ist nun aber von Iren. auch in das Mystisch-Dramatische übersetzt worden. Die Vereinigung der Gottheit und Menschheit ist in Christus nicht nur subjectiv verwirklicht und als Vorbild der Menschheit vorgestellt, sondern sie ist in mystischer Weise objectiv vollzogen. Indem Gott Mensch, das Wort Fleisch geworden ist, ist das Menschengeschlecht vergottet worden. Die positive Seite des irenaeischen Heilsbegriffs, die Vollendung des Menschen zu ewiger gottgleicher Existenz, ist durch Christus in seiner Menschwerdung erworben: V praef.: verbum dei, Jesus Christus dominus noster, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret, esse quod est ipse; IV, 33, 4 quemadmodum homo transiet in deum, si non deus in hominem? Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, damit die Menschen Söhne Gottes werden; durch Christi Menschwerdung ist die adoptio der Menschen durch Gott tatsächlich vollzogen: III, 19, 1 εἰς τοῦτο γὰρ ὁ λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν, υἱὸς γένηται θεοῦ. III, 16, 3 filius dei hominis filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante

homine et capiente et complectente filium dei. Indem nämlich der Sohn Gottes sich in die menschliche Daseinsweise begiebt, bildet er der Menschheit von sich aus das göttliche πνεῦμα ein und diese gewöhnt sich daran, Gott in sich zu fassen und zu bewahren: III, 20, 2 verbum dei quod habitavit in homine et filius hominis factus est, ut assuesceret hominem percipere deum et assuesceret deum habitare in homine; V, 20, 2 adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine; V, 16, 2 *ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . . τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε, συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί.* Diese Gemeinschaft der Menschheit mit Gott durch die Vermittlung Christi ist aber nicht wie bei Paulus die Lebensgemeinschaft der Gemeinde mit Christus, sondern die geheimnisvolle Einimpfung der göttlichen Qualität unsterblichen Lebens in die fleischliche, vergängliche Natur des Menschen: sie ist nicht religiös-sittlich, sondern mystisch-realistisch gefasst.

Das Heilsgut der allmählichen Vergottung des Menschen beruht also objectiv auf der Menschwerdung Christi: III, 18, 7 qua enim ratione filiorum adoptionis eius participes esse possemus . . . nisi per filium eam quae est ad ipsum recepissemus ab eo communionem, nisi verbum eius communicasset nobis caro factum? III, 19, 2 quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela et quod erat mortale ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus? V, 36, 3 sapientia dei, per quam plasma eius conformatum et concorporatum filio perficitur: ut progenies eius primogenitus verbum descendat in facturam, hoc est in plasma, et capiatur ab eo; et factura iterum capiat verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos, et fiet secundum imaginem et similitudinem dei. Das Heil beruht also auf der Vermischung und Durchdringung der menschlichen Natur durch den göttlichen Geist, der im Logos der Menschheit fassbar ist. Dann ist dasselbe im Grunde also schon durch die Ankunft Christi auf Erden, durch die Erscheinung des Logos in der Menschennatur, bewirkt und erworben; denn die Vermischung, die adunitio dei ad plasma, ist bereits hierin vollzogen: IV, 20, 4 est autem hic verbum eius dominus noster Jesus Christus,

qui novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem coniungeret principio, id est hominem deo. et propterea prophetae ab eodem verbo propheticum accipientes charisma, praedicaverunt eius secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio dei et hominis secundum placitum patris facta est. Das entscheidende Moment ist dies, dass Gott sich einmal mit der Menschheit und dadurch diese mit sich vereinigt hat; demgemäss tritt aber hier der Heilswert des Lebens Christi gänzlich hinter die Heilsbedeutung seiner Constitution zurück. Das Interesse des Iren. an der Menschwerdung Christi ist nicht, wie bei Paulus, die Betonung des persönlichen Actes der Erniedrigung, sondern das substantielle Eingehen der Gottheit in die Sphäre der Menschheit; die religiöse Bedeutung Christi wird nicht an seiner Gesinnung, sondern an seiner Substanz festgestellt. Dass er wirklich Gott und zugleich wirklich Mensch gewesen ist, ist das Ausschlaggebende an seiner Erscheinung. Als Beleg dafür ist die Geburt Christi aus der Jungfrau für Iren. von grosser Bedeutung und insofern ihre Anerkennung eine Vorbedingung des Heils; cf. III, 19, 3 filius dei existens verbum patris . . . quoniam ex Maria, quae ex hominibus habebat genus, quae et ipse erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis; V, 1, 3 vani Ebionaei . . . neque intellegere volentes, quoniam spiritus sanctus advenit in Mariam et virtus altissimi obumbravit eam: quapropter et quod generatum est, sanctum est et filius altissimi dei patris omnium, qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem, uti quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditaremus vitam. Durch diese Heilstatsache der Jungfrauengeburt ist sowol die göttliche wie die menschliche Qualität Christi, als auch ihre Einheit mit Nachdruck ausgesagt. Da Christus nicht aus Mannessamen, sondern vom Geiste Gottes gezeugt ist, ist er nicht ein Mensch, sondern Gott; da er aus Maria wirkliches menschliches Fleisch, nicht nur scheinbar, sondern in realer Weise, angenommen hat, ist er er nicht mehr nur ein Gott, sondern tatsächlich in die menschliche Existenzweise eingegangen. Da er nicht nach Menschenweise gezeugt ist, ist er Gott; da er wirklich nach Menschenweise geboren ist, ist er Mensch. Die Jungfrauengeburt ist also

für Iren. eine grundlegende Heilstatsache, weil durch sie die richtige Beschaffenheit der Constitution Christi angezeigt und garantiert ist. Wer darum jene bestreitet, streitet damit gegen sein eigenes Heil; denn wenn Christus nicht wirklich das Fleisch des Menschen besass, so hat er dieses nicht vergottet: III, 22, 1 si enim non accepit ab homine substantiam carnis neque homo factus est neque filius hominis, cf. IV, 38, 1; andrerseits, wenn Christus nicht das Wort Gottes, sondern blosser Mensch gewesen wäre, würde durch ihn der Geist Gottes der Menschheit nicht eingeimpft sein, sondern diese in der alten adamitischen Existenzweise verharren: III, 19, 1 rursus autem qui nude tantum (*ψιλῶς μόνον*) hominem eum dicunt ex Joseph generatum, perseverantes in servitute pristinae inobedientiae moriuntur, nondum commixti verbo dei patris, neque per filium percipientes libertatem... ignorantes autem eum qui ex virgine est Emanuel, privantur munere eius, quod est vita aeterna... *μὴ δεξάμενοι τὴν δωρεὰν τῆς υἱοθεσίας, ἀλλ' ἀτιμάζοντες τὴν σάρκωσιν τῆς καθαρᾶς γεννήσεως τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ καὶ ἀποστεροῦντες τὸν ἄνθρωπον τῆς εἰς θεὸν ἀνόδου καὶ ἀχαριστοῦντες τῷ ὑπὲρ αὐτῶν σαρκωθέντι λόγῳ τοῦ θεοῦ.*

Wie äusserlich realistisch Iren. die Mitteilung der göttlichen Qualität an die Menschheit, die insertio spiritus, auffasst, zeigt sich darin, dass er auf Grund von Jo 8 [57] annimmt, Jesus sei annähernd 50 Jahre alt geworden, weil er jedes Lebensalter vom Kind bis zum Greise erlebt haben müsse, um ihm den Geist einzubilden und es zu vergotten: III, 18, 7 quapropter per omnem venit aetatem, omnibus restituens eam quae est ad deum communionem [1]).

Man wird trotzdem das Urteil nicht zurücknehmen dürfen, dass das Heil im Principe allein auf der Menschwerdung, auf der Ankunft Christi im Fleische und nicht auf seinem Leben im Fleische beruht. Dieses hat nicht sowol den Wert einer das

1) II, 22, 4 omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes inquam qui per eum renascuntur in deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores. ideo per omnem venit aetatem et infantibus infans factus, sanctificans infantes: in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem simul et exemplum illis pietatis effectus et iustitiae et subiectionis: in iuvenibus iuvenis, exemplum iuvenibus fiens et sanctificans domino. sic et senior in senioribus...

Heil begründenden Leistung, sondern seine Betonung ist eigentlich nur eine belegende Ausführung des Gedankens, dass er wirklich Mensch gewesen ist. Um die Realität der menschlichen Natur Christi sicherzustellen, durfte Iren. sich nicht damit begnügen, die menschliche Geburt und Ankunft im Fleisch hervorzuheben, sondern er musste darauf dringen, dass Christus ein wirkliches ganzes Menschenleben nach der Weise der alten adamitischen Bildung durchlebt habe; stand er davon ab und beschränkte er sich auf die Betonung der Fleischesannahme, an der ihm allerdings im Grunde allein gelegen war, so war er immer wieder dem gnostischen Einwurfe ausgesetzt, dass diese nur scheinbar geschehen sei. Deshalb betont er, dass Christus die volle menschliche Existenzweise nicht verschmäht und sich über das Gesetz des menschlichen Geschlechts nicht hinweggesetzt habe: II, 22, 4 non reprobans nec supergrediens hominem, neque solvens legem in se generis humani, sed omnem aetatem sanctificans per illam quae ad ipsum erat similitudinem. Deshalb unterzog Christus, wie er jedes Menschenalter durchmachte, sich am Ende auch dem Tode, der ein Bestandteil des Schicksals der alten adamitischen Bildung war: V, 31, 2 sic ergo dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis; V, 22, 4 deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis, ipse primatum tenens in omnibus, princeps vitae, prior omnium et praecedens omnes. Was sein Schicksal von der alten adamitischen Bildung äusserlich unterscheidet, ist allein seine fleischliche Auferstehung und Himmelfahrt, in der das Heil, das er durch seine Annahme der Menschennatur derselben gebracht hat, zum ersten Male dargestellt ist. Trotzdem aber die fleischliche Auferstehung der Zielpunkt des ganzen irenaeischen Heilsbegriffs ist, wird die denselben vorbildende Auferstehung Christi doch nur selten erwähnt; ein Hinweis, dass dieses Heilsgut bereits in dem Herabsteigen des Logos gebracht ist, während das Hinaufsteigen nur gelegentlich als Abschluss der Episode seines Menschendaseins [1]), aber nicht als Ursache des entsprechenden Heilsgutes berührt wird.

---

1) cf. III, 6, 2 ipse est enim qui descendit et ascendit propter salutem hominum; IV, 33, 13 durch Christi Aufnahme in den Himmel wird gezeigt, quoniam illuc assumtus est, unde et descendit.

Dient aber auch die Betonung von Christi Leben und Tod bei Iren. zunächst nur dem Zwecke, die Realität der menschlichen Seite seiner Constitution zu versichern, so eröffnet sich doch von hier aus die Möglichkeit, in ihnen eine für uns geschehene Leistung zu erkennen. Das Gewicht bei der Menschwerdungstheorie liegt nämlich auf dem Momente, dass Christus ein substantiell ebenso beschaffenes Menschenleben geführt habe, wie es die Nachkommen Adams führen, deren natürliche Existenz ja eben durch die Menschwerdung des Logos veredelt werden soll; jenes substantiell der adamitischen Bildung gleichartige Leben hat Christus aber natürlich in qualitativ anderer Weise geführt, nämlich so, wie es ein göttliches Wesen konnte und musste, als Vorbild und Ideal eines Menschenlebens. Daraus ergiebt sich der weitere Gedanke, dass Christus ein solches Leben geführt hat, wie es Adam hätte führen sollen, dass es das geleistet hat, was Adam und seine Nachkommen nicht geleistet haben. Da nun durch den menschgewordenen Gott die adamitische Bildung vergottet wird, gewinnt Christi Leistung dessen, was Adam in seinem Leben hätte leisten sollen und nicht geleistet hat, die Bedeutung, dass er wieder gut gemacht, was jener gefehlt hat. Hier scheint uns der Zusammenhang des Recapitulationsgedankens mit dem der Menschwerdung zu liegen. Nicht durch sein Leben, sondern durch seine Menschwerdung bringt Christus das Heil; aber indem die Menschwerdung auch sein Menschsein fordert, steht die Qualität desselben in heilender Weise der Qualität der substantiell gleichen Lebensgeschichte Adams gegenüber. Wenn also auch der Recapitulationsgedanke des Iren. in seiner Menschwerdungstheorie wurzelt und dieselbe zu stützen bestimmt ist, so war doch immerhin von hier aus ein gewisser Anschluss an diejenigen Ausführungen möglich, die das Heil auf die Leistung Christi für uns gründen, also namentlich auch an die paulinischen; das Vorhandensein des Heils beruht ihm aber deshalb keineswegs auf der Leistung, sondern trotzdem auf der Constitution Christi.

So bedeutsam es ist, dass Iren., gegenüber der gnostischen Verflüchtigung der Geschichte Jesu zu einer blossen Illustration seiner idealen Heilstätigkeit, die Realität derselben behauptet und ihr zum Heilswerke eine Beziehung gegeben hat, so ist

doch das Urteil festzuhalten, dass die irenäische Behandlung der Geschichte Christi nur eine ausführliche Betonung seiner menschlichen Natur ist. Insofern ist das Schema des apologetischen Weissagungsbeweises, trotzdem es durch den vom alten auf den neuen Bund verlegten Nachdruck erheblich modificiert ist, indem nicht mehr die N.T.lichen Tatsachen als Erfüllung die A.T.-lichen Prophezeiungen bewähren, sondern umgekehrt diese als Verkündigung jener gelten, doch nur in die andere Richtung gewendet, dass die Geschichte Christi die Ziffern des Beweisapparats für die Beschaffenheit seiner Natur hergiebt. Straff denkt Iren. nur in der Gegenüberstellung der Menschwerdung Gottes und der Vergottung des Menschen; alles Andere dient nicht eigentlich der Begründung des Heils, sondern ist gelegentliche Detailausmalung der Bedeutung und des Vollzugs desselben. Indem er menschliches Fleisch annahm, hat Christus die bisherige menschliche Existenzweise in ihrer ganzen Ausbreitung in sich zusammengefasst; durch diese Zusammenfassung hat er das Getrennte vereinigt, indem er das Irdische mit seiner göttlichen Qualität veredelte; dadurch hat er die Wiederherstellung und Vollendung bewirkt. Dieser Heilsgedanke liess sich nun vermittelst der Recapitulationstheorie nach Belieben im Einzelnen ausführen: V, 21, 1 omnia ergo recapitulans recapitulatus est et adversus inimicum nostrum bellum provocans et elidens eum qui in initio in Adam captivos duxerat eos; V, 23, 2 dominus recapitulatus universum hominem in se ab initio usque ad finem recapitulatus est et mortem. So erklärt sich nun auch, dass Iren. denselben Erfolg der Befreiung von der Herrschaft des Teufels auf zwei verschiedene Ereignisse, die Überwindung der Versuchung und den Tod, zurückführen konnte, leicht daraus, dass beide ihm eigentlich nur episodische Ausführungen gegenüber der centralen Bedeutung der gottmenschlichen Natur des Erlösers sind.

Der bedeutsame Fortschritt des Iren. über die Apologeten hinaus liegt also darin, dass er mit dem Gedanken der Menschwerdung des Logos Ernst gemacht und durch die Betonung des Menschseins mit Hilfe des Recapitulationsgedankens dem Leben Christi eine gewisse Bedeutung neben seiner Präexistenz und Incarnation eingeräumt hat; aber eine besondere Verwandtschaft mit Paulus ist in seiner Position nicht zu erkennen. Auch

bei Paulus stehen ja Präexistenz und Leistung Christi in dem sein Leben krönenden Tode neben einander; aber während bei ihm die Präexistenz nur dazu dient, das Werk Christi in Leben und Sterben in die rechte Beleuchtung als eine sittliche Tat der persönlichen Erniedrigung zu setzen, ist die Präexistenz resp. die durch diese ausgesagte Beschaffenheit der Person Christi bei Iren. das Primäre, und Leben und Sterben sind nur ein Accidenz zu jener.

Wenn dieser als ein Bild der irenaeischen Gesamtauffassung gezeichnete Abriss seiner Christologie richtig ist, so ist damit das Urteil gesprochen, dass dem Tode Christi bei Iren. nicht entfernt die centrale Stellung zukommt, die er bei Paulus einnimmt. Wie lässt sich aber mit diesem Urteile über die innere Bedeutung desselben in der irenaeischen Theologie die Erscheinung vereinbaren, dass Iren. häufig auf das Leiden und Sterben Christi Bezug nimmt, jedenfalls in ausgedehnterem Masse, als ihre Bedeutung im Zusammenhang des Systems es erwarten lässt und rechtfertigt? Um diese Frage zu beantworten, braucht man keineswegs zu der Annahme einer beabsichtigten, aber nicht gelungenen und nicht durchdringenden Annäherung des Iren. an die paulinische soteriologische Verwertung des Leidens und Sterbens Christi seine Zuflucht zu nehmen; vielmehr will es uns scheinen, als ob die neutestamentliche und speciell paulinische Betonung der erwähnten Tatsachen des Lebens Christi dem Iren., ganz abgesehen von der soteriologischen Schätzung, die ihnen dort gegeben ist, willkommenes Material geboten hat, um aus ihnen seine wichtigsten antignostischen Thesen zu beweisen. Mit ihrer Verwendung war nämlich einmal die gerade in der Frage des Leidens Christi am härtesten von den Gnostikern angegriffene Einheit der Person des Erlösers Christus zu betonen, und zweitens liess sich ihnen eine plausible Begründung seiner Ansicht von der fleischlichen Auferstehung resp. der Teilnahme des Fleisches am Heil entnehmen.

Kein Punkt der evangelischen Geschichte musste den Gnostikern anstössiger erscheinen, als dass Christus, der Erlöser, den Tod und die Qualen der Kreuzigung erlitten habe. Diese Erniedrigung zu dem tiefsten menschlichen Geschick reimte sich nicht mit ihren Vorstellungen von dem Christus, der als ein

göttliches Wesen vom Himmel herabstieg, um die Menschheit von der Welt zu erlösen und mit Gott zu vereinigen. Allein in dieser idealen Vermittlung zwischen den beiden, einander inadäquaten und ohne diese Vermittlung unnahbaren Factoren des Heilsprocesses bestand ihnen das Heilswerk Christi. Den historischen Aussagen über das Leiden Christi gegenüber halfen sie sich infolgedessen auf verschiedene Weise durch die Unterscheidung des Himmlischen und Irdischen in Christus; in jedem Falle aber hielten sie fest, dass der Erlöser nicht gelitten habe [1]). Dieser Trennung des idealen vom historischen Christus, dieser Teilung der Person Christi in den Menschen Jesus, der geboren ist, gelitten u. s. w. hat, und den Christus, der als himmlisches Wesen die Erlösung vollbracht hat, entgegenzutreten, war Iren.'s ernsteste Pflicht; denn seine ganze Heilslehre beruhte ja eben auf der Einheit der realen Gottheit und der realen Menschheit Christi. Es galt zu beweisen, dass nicht der himmlische Aeon, sondern der historische Jesus, in dem der Logos ein wirklicher, leidensfähiger und den Leiden des Todes ausgesetzt gewesener Mensch geworden war, der Erlöser sei: III, 16, 9 significans Christum passum et ipsum esse filium dei, qui pro nobis mortuus est et sanguine suo redemit nos ... unus et idem est Christus Jesus filius dei, qui per passionem reconciliavit nos deo et resurrexit a mortuis, qui est in dextera patris et perfectus in omnibus, hunc eundem qui apprehensus et passus est et effudit sanguinem pro nobis, hunc Christum, hunc filium dei manifestissime annuntians, qui etiam surrexit et assumtus est in coelos [2]). Zum Beleg dieser Einheit der Person Christi

1) III, 11, 3 secundum autem nullam sententiam haereticorum verbum dei caro factum est. si enim quis regulas ipsorum perscrutetur. inveniet quoniam sine carne et impassibilis ab omnibus inducitur dei verbum. alii enim putant manifestatum eum quemadmodum hominem transfiguratum, neque autem natum neque incarnatum dicunt illum: alii vero neque figuram eum assumsisse hominis. sed quemadmodum columbam descendisse in eum Jesum, qui natus est ex Maria; III, 16, 1 alii vero putative eum passum naturaliter impassibilem existentem; II, 20, 1 conantur ostendere. quod salvatoris passio a duodecimo apostolorum facta sit.

2) cf. I, 9, 3 Ἰησοῦς ὁ παθὼν ὑπὲρ ἡμῶν, ὁ κατασκηνώσας ἐν ἡμῖν, οὗτος αὐτός ἐστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. III, 16, 8 unum et eundem sciens Jesum Christum, cui apertae sunt portae coeli propter carnalem eius as-

bot aber die neuerdings zum Schriftbeweis dem A.T. gleich verwendete N.T.liche Sammlung die beste Gelegenheit in ihren zahlreichen Aussagen, dass Jesus uns durch sein Leiden und Blut erlöst habe. Zieht Iren. diese letzteren also vielfach heran und bewegt er sich in ihren Ausdrücken, so ist damit nicht gesagt, dass er damit habe betonen wollen, dass Christus gerade durch sein Leiden das Heil erworben habe, sondern nur, dass der Christus, der uns das Heil gebracht hat, dasselbe Wesen ist, das als Mensch gelitten hat, gekreuzigt und gestorben ist.

Bei der Untersuchung des Heilsbegriffs ist ferner bereits darauf hingewiesen worden, dass derselbe mit Nachdruck die Teilnahme des Fleisches am Heil verlangt. Mit der gleichen Entschiedenheit ward dieser Realismus von den spiritualistischen Gnostikern bestritten. Iren. fand in den biblischen Aussagen, dass Christus durch die Hingabe seines Fleisches und die Vergiessung seines Blutes die Menschheit erlöst habe, eine willkommene Unterstützung bei der Entkräftung der gnostischen Auslegung des paulinischen: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben“, indem er argumentierte, dass Christus sein Fleisch und Blut nicht hätte zu opfern brauchen, wenn unser Fleisch und Blut nicht erlöst werden sollte; da nun jenes nach dem Zeugnis der biblischen Aussagen geschehen ist, kann dem Fleische nicht mehr das Heil abgesprochen werden: V, 2, 2 si autem non salvetur caro videlicet, nec dominus sanguine suo redemit nos . . .; wenn aber, schliesst Iren. weiter, Christus, wie der Apostel Col 1 [14] sagt, sanguine suo redemit nos und wenn sanguis enim non est nisi a venis et carnibus et a reliqua quae est secundum hominem substantia, so muss auch diese des Heils teilhaftig sein; V, 14, 1 non autem exquireretur hoc (sanguis), nisi et salvari haberet. Dass dies das Interesse des Iren. an jenen Aussagen ist, giebt er selbst ganz unverhohlen an V, 14, 1: ubique apostolus in domino Jesu Christo usus est carnis et sanguinis nomine. aliquid quidem, ut hominem eius statueret . . .

---

sumtionem, qui etiam in eadem carne, in qua passus est, veniet, gloriam revelans patris; III, 16, 5 non ergo alterum filium hominis novit evangelium nisi hunc ex Maria, qui et passus est, sed neque Christum avolantem ante passionem ab Jesu; sed hunc qui natus est Jesum Christum novit dei filium et eundem hunc passum resurrexisse.

aliquid autem, ut salutem carnis nostrae confirmaret. In diesem Falle will also Iren. durch die Hervorhebung der Hingabe des Fleisches und Blutes Christi nicht sowol die Ursache, als vielmehr das Object der Erlösung feststellen; es liegt demnach keine Veranlassung vor, in den zahlreichen diesbezüglichen Aussagen eine Aneignung der paulinischen Schätzung des Heilswertes des Blutes Christi zu vermuten. Der eigentliche Grund der Heilsteilnahme des Fleisches ist nicht die Aufopferung, sondern die Fleischwerdung Christi: V, 14, 1 si enim non haberet caro salvari, nequaquam verbum dei caro factum esset . . .; V, 14, 3 si quis alteram substantiam carnis domino affingit, iam non constabit illi reconciliationis sermo .... nunc autem per eam quae est ad se communicationem reconciliavit dominus hominem deo patri, reconcilians nos sibi per corpus carnis suae et sanguine suo redimens nos . . . et in omni epistola manifeste testificatur apostolus, quoniam per carnem domini nostri et sanguinem eius nos salvati sumus; d. h. nicht dadurch, dass er sie für uns dahingab, sondern weil er sie besass; nicht seine Leistung, sondern seine Constitution ist das Entscheidende. Auch ganz abgesehen von der Hingabe seines Fleisches, ist durch dessen blosses Vorhandensein die Menschheit des Heils teilhaftig: V, 14, 2 in corpore reconciliati carnis eius, hoc est, iusta caro reconciliavit eam carnem, quae in peccato detinebatur et in amicitiam adduxit deo.

Diese beiden Punkte zeigen, dass Iren. Interessen besass, die ihn zu der Aneignung der paulinischen Betonung des Leidens und Sterbens Christi veranlassten, ohne dass inhaltlich dadurch der Schwerpunkt seiner Auffassung der Heilsvermittelung von der Menschwerdung Christi auf dessen Leistung im Leben verlegt würde.

Schliesslich sei noch auf einige andere Gesichtspunkte hingewiesen, welche die häufige Erwähnung des Leidens und Sterbens Christi erklären. Der apologetische Weissagungsbeweis war, wie schon oben betont, bei Iren. insofern überwunden, als er nicht mehr in der Art verwendet wurde, dass man aus ihm das Christentum als legitime Fortsetzung der A.T.lichen Religionsoffenbarung erweisen wollte; dieses Beweises der Berechtigung der christlichen Religion bedurfte es nicht mehr; aber

insofern erschien jener Beweis nur modificiert wieder, als es galt, die Einheit der geschichtlichen Entwicklung im alten und neuen Bunde darzutun; das geschah jetzt nicht mehr zu Gunsten des neuen, sondern zur Verteidigung des alten Bundes. Da nun dieses Interesse an der geschichtlichen Continuität bei Iren. im Vordergrunde steht, im A. T. aber prophetische Verkündigungen über das Leiden des Gerechten, das Dulden des Messias u. s. w. vorlagen, resp. von der urchristlichen Theologie festgestellt worden waren, war Iren. veranlasst, auch im neuen Bund diese Gedanken als erfüllt unterzubringen: IV, 25, 2 passio iusti ab initio praefigurata in Abel et descripta a prophetis, perfecta vero in novissimis temporibus in filio dei; III, 23, 4 subiiciente deo iustum iniusto (Cain), ut ille quidem ex iis quae passus est iustus ostendatur; IV, 33, 12 quidam (Proph.) eum qui secundum hominem est adventum eius, sicut intravit Hierosolymam in qua et passus et crucifixus sustinuit, omnia quae sunt praedicta, prophetabant; IV, 10, 2 (Moses) significans quoniam qui ab initio condidit et fecit eos verbum, et in novissimis temporibus redimens nos et vivificans, ostenditur pendens in ligno et non credent ei (cf. Deut. 28 [66]).

Auch als Vorbild der Standhaftigkeit im Martyrium, überhaupt als Antrieb zur Energie in der Askese empfahl sich die Betonung des Leidens und Sterbens Christi: IV, 12, 10 Stephanus qui et primus ex omnibus hominibus sectatus est vestigia martyrii domini, propter Christi professionem primus interfectus; III, 18, 5 einige Gnostiker verachten gar die Märtyrer, die conantur vestigia assequi passionis domini, passibilis (Genitiv) martyres facti; wäre sein Leiden ihm nicht wirklich widerfahren, so wäre Christi Aufforderung, ihm nachzufolgen und das Kreuz auf sich zu nehmen, eine Täuschung: III, 18, 6 si enim non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio; et nos cum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare et alteram praebere maxillam, si ipse illud non prior in veritate passus est.

Schliesslich wird auch das Mysterium der Kreuzform, das bei Justin eine so bedeutende Rolle spielt, auf Iren. nicht ohne Einfluss gewesen sein; umsomehr da es scheint, als ob die Gemeintheologie jener Zeit, der die Erinnerung an die ursprüngliche Wertschätzung des Todes Christi historisch übermittelt war,

während sich doch die Begründung jener Wertschätzung verdunkelt hatte, sich betr. die Bedeutung des Todes bei jener geheimnisvollen Anschauung beruhigt und durch dieselbe das mangelnde Verständnis ersetzt habe.

Indessen diese Einzelheiten führen zu weit ab; es galt aber, nach Möglichkeit darzutun, dass trotz allem Anschein auch hier kein Recht vorliegt, im eigentlichen Sinne von Paulinismus zu reden, dass das scheinbar Paulinisierende vielmehr zumeist in einer ihm fremden Tendenz gebraucht, also pseudopaulinisch ist. So häufig auch der Heilswert des Leidens und Sterbens Christi in paulinischer Weise und mit paulinischen Ausdrücken erwähnt wird, so ist doch im Ganzen betrachtet, die irenaeische Christologie, zumal insofern sie auf die Soteriologie zielt, weit von der paulinischen entfernt: ihr Centrum ist vielmehr die gottmenschliche Constitution des Erlösers. Auf dieser beruht das Heilswerk desselben.

---

2) Die geschichtliche Stellung des Heilswerkes Christi in der Reihe der göttlichen Heilsveranstaltungen.

Mit der gleichen Bestimmtheit, mit der Iren. behauptet, dass das Heil einzig und allein in der Erscheinung Christi erworben und dargeboten sei, vertritt er gegenüber der gnostischen Erweiterung und Übertragung des soteriologischen Gegensatzes zwischen altem und neuem Bund auf das historische Gebiet, seine Überzeugung von der Continuität der historischen Entwicklung in der vorchristlichen und christlichen Zeit. Aus dieser gleichzeitigen Behauptung der einzigartigen centralen Bedeutung Christi und der einheitlich verlaufenden Entwicklung der Heilsgeschichte entsteht das Problem: inwiefern ist das Heilswerk Christi im alten Bunde vorbereitet, resp. was bringt es über diesen hinaus Neues? in welcher Beziehung stimmt das Heilsgut, das Christus gebracht hat, mit den Heilszuständen der vorbereitenden Zeit überein und worin besteht das specifisch Neue des christlichen Heilsgutes?

Die Auseinandersetzung mit dieser Frage ist wol derjenige Punkt, in dem Iren. die stärkste Abhängigkeit von den paulini-

schen Ausführungen, zugleich aber ihre ärgsten Missverständnisse und Umdeutungen zeigt. —

Während die Gnostiker die Heilswirksamkeit des christlichen Gottes zumeist erst mit seiner Offenbarung durch Christus beginnen liessen, also alles Vorhergehende als nicht zu seinem Bereich gehörig betrachteten, betont Iren. die stetige Wirksamkeit desselben einen Gottes, der eben darum sowol der Schöpfer wie der Erlöser ist: III, 12, 13 (apostoli) unum et eundem deum ab initio usque ad finem variis dispositionibus assistentem humano generi sciebant. Damit ist ausgesagt, dass die Sphären der Schöpfung und Erlösung keinen Gegensatz bilden, dass vielmehr bereits die ganze Schöpfung auf die Erlösung hinzielt und sie vorbereitet; die Schöpfung leitet den Weltprocess ein, der durch die Erlösung gekrönt und abgeschlossen wird und zwischen diesen beiden Momenten unter einer einheitlichen Leitung verläuft.

Iren. nimmt darum an, dass der Heilsbund zwischen dem Christengott und der Menschheit nicht zum ersten Male durch die Ankunft Christi geschlossen sei, sondern dass mehrere Bünde Gottes mit der Menschheit die letztere stufenweise bis zum Christentum emporgeführt haben. Die Untersuchung des Verhältnisses derselben zu einander nennt Iren. I, 10, 3 als einen der legitimen Gegenstände der kirchlich berechtigten Gnosis: *διά τι διαθῆκαι πλείους γεγόνασι τῇ ἀνθρωπότητι μηνύειν, καὶ τίς ἑκάστης τῶν διαθηκῶν ὁ χαρακτήρ, διδάσκειν.* Aus dieser Gegenüberstellung mehrerer Bünde folgt, dass zwischen ihnen sowol Übereinstimmung wie Differenz besteht: III, 12, 12 nos autem et causam differentiae testamentorum et rursus unitatem et consonantiam eorum referemus; ihr Unterschied kann nicht ein absoluter, sondern nur ein relativer sein: IV, 9, 2 plus autem (in Bezug auf Mth 12[6]) et minus non in his dicitur, quae inter se communionem non habent et sunt contrariae naturae et pugnant adversus se, sed in his, quae sunt eiusdem substantiae et communicant secum, solum autem multitudine et magnitudine differunt.

Eine von so klarer Erkenntnis des Problems geleitete Betrachtung der Heilsgeschichte findet sich bei Iren. zum ersten Male; selbst wenn ihm dieselbe in der Ausführung nicht gelungen wäre, ist doch das Unternehmen allein als ein bedeutsamer Fortschritt anzuerkennen. Das Urteil darüber, ob ihm die Aus-

führung gelungen ist, wird davon abhängen, ob Einheit und Differenz zwischen den Bünden so verteilt ist, dass weder der geschichtliche Zusammenhang durch die Betonung des Wertes des Neuen zerrissen, noch der Fortschritt des Neuen durch die Hervorhebung seiner geschichtlichen Bedingtheit in der Vergangenheit verkannt und seine Bedeutung verkümmert werde. Vor jenem Fehler war Iren. dadurch geschützt, dass er ihn gerade an den Gnostikern zu bekämpfen hatte; es fragt sich nun, ob er nicht selbst etwa in den entgegengesetzten verfallen ist.

Zumeist unterscheidet Iren. nur zwei Bünde, den alten und den neuen, Gesetz und Evangelium: IV, 9, 1 paterfamilias dominus est qui universae domui paternae dominatur: et servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide iustificatis congruentia dans praecepta et filiis adaperiens suam haereditatem . . . sic itaque quae de thesauro proferuntur nova et vetera, sine contradictione duo testamenta dicit: vetus quidem quod ante fuerat legisdatio, novum autem, quae secundum evangelium est conversatio; IV, 32, 2 apostoli omnes duo quidem testamenta in duobus populis fuisse docuerunt: unum autem et eundem esse deum, qui disposuerit utraque ad utilitatem hominum; III, 12, 11 cognoscens et eam quae est ad secundum Moysem legem, et gratiam novi testamenti, utraque apta temporibus, ad utilitatem humani generis ab uno et eodem praestita deo. Während Iren. hier und in zahlreichen anderen Stellen nur die zwei Bünde kennt, führt er III, 11, 8 deren vier an: der griechische Text nennt Noah, Abraham, Moses, Christus, der lateinische hingegen Adam, Noah, Moses, Evangelium. Der Zusammenhang führt deutlich darauf, dass die Tendenz der Stelle die Vierzahl zunächst veranlasst hat; es handelt sich um den Beweis der Viergestaltigkeit des Evangeliums, für die Iren. die vier Weltgegenden und Hauptwinde als Parallele anführt und fortfährt: *τετράμορφον καὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ πραγματεία τοῦ κυρίου καὶ διὰ τοῦτο τέσσαρες ἐδόθησαν καθολικαὶ διαθῆκαι τῇ ἀνθρωπότητι.* Trotz dieser äusseren Veranlassung hat die Auffassung einer Vierzahl der Bünde das innere Recht, dass durch dieselbe auch die vormosaische Zeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird, während bei der gewöhnlichen Annahme von nur zwei Bünden die Geschichtsbe-

trachtung eigentlich erst bei Moses anfängt. So zweifellos die vormosaische Zeit, d. h. die Periode von der Schöpfung bis zur Gesetzgebung, für Iren. in derselben Richtung unter derselben Leitung des einen Gottes verläuft und auf die Erlösung zielt, so versteht er unter dem alten Bunde doch eigentlich nur die Periode des Gesetzes von Moses bis Christus und stellt somit jene nicht unter den Gesichtspunkt eines Bundesverhältnisses zu Gott, wenn er, wie gewöhnlich, nur von zwei Bünden redet. Denn dass die vorhergehende Zeit nicht zu dem Bunde der legisdatio gehört, geht unter Anderem aus IV, 16, 3 deutlich hervor: quare igitur patribus non disposuit dominus testamentum? quia lex non est posita iustis; iusti autem patres virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus ... propter quod non fuit necesse admoneri eos correptoriis literis. Weil Iren. die vormosaische Periode als die Zeit des natürlichen Gesetzes und sozusagen der natürlichen Religion betrachtet, stellt er sie meistens nicht unter den Gesichtspunkt eines Bundesverhältnisses zu Gott; aber keinesfalls ist daraus zu schliessen, dass sie nach seiner Ansicht ausserhalb der Reihe der göttlichen Heilsveranstaltungen liege; vielmehr vermag Iren., wie obige Stelle zeigt, die Zeit von Adam bis auf Moses ebenfalls (wenn diese Seite auch zumeist hinter der Auffassung als natürliche Religion zurücktritt) unter den Gesichtspunkt eines Bundes zu stellen, weil natürliche und Erlösungsreligion ihm (gemäss seiner Ansicht von Schöpfung und Erlösung) keine Gegensätze sind, sondern diese die geradlinige Fortsetzung von jener bildet.

Aber die eigentliche Bewegung in seiner Geschichtsbetrachtung datiert allerdings erst von der Gesetzgebung Mosis her; erst in dieser trifft Gott besondere Veranstaltungen für das Heil der Menschheit, während dieselben bis dahin natürlich, d. h. schöpfungsmässig gegeben waren. Daher erklärt es sich, dass sich seine Betrachtung der vorchristlichen Geschichte wesentlich im Rahmen des Geschickes des jüdischen Volkes hält, indem dieses als Repräsentant der Menschheit, soweit sie für das Heil in Betracht kommt, erscheint. Die Heiden sind nur der Halm, der zum Wachstum des Weizens und dessen Spreu zur Verbrennung bei der Bearbeitung des Goldes dient V, 29, 1. Nur an einer einzigen Stelle wirft Iren. meines Wissens einen Seitenblick auf die Heiden: V, 24, 2, wo der profanen Gesetzgebung der weltlichen

Obrigkeit eine ähnliche erzieherische Wirkung auf die Heiden zugeschrieben wird, wie dem mosaischen Gesetz auf die Juden: weil die Heiden die Gottesfurcht nicht besassen, imposuit illis deus humanum timorem, ut potestati hominum subiecti et lege eorum adstricti, ad aliquid assequerentur iustitiae ... ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a deo ... ut timentes regnum hominum non se alterutrum homines via piscium consumant, sed per legum positiones repercutiant multiplicem gentilium iniustitiam.

Angesichts dieser alleinigen Berücksichtigung des jüdischen Volkes in der irenaeischen Betrachtung der Heilsgeschichte erhebt sich die Frage, ob er etwa dem jüdischen Volke als solchem eine bevorzugte Stellung in Bezug auf das Heil einräumt oder ihm auch im neuen Bunde eine besondere Bedeutung beimisst.

Es ist mit einem rückhaltlosen: nein! zu antworten. Iren. weiss nichts von einer Prärogative des jüdischen Volkes in Bezug auf das christliche Heil; im Gegenteil finden wir bei ihm Ausführungen des Sinnes, dass das jüdische Volk gegenüber seiner früheren Bevorzugung nunmehr eine gewisse Zurücksetzung erfahre.

Es versteht sich für Iren. von selbst, dass die Juden, die am christlichen Heil Teil haben wollen, zu diesem Zwecke Christen werden müssen. Das jüdische Volk als solches ist im neuen Bunde ohne alle positive Bedeutung; es erscheint lediglich als der Rebzweig, der, nachdem er die Frucht hervorgebracht hat, ohne weiteren Wert ist. Dieselbe Betrachtung, die Iren. in Bezug auf die Bedeutung der Heiden für den alten Bund anstellt, wendet er auf die Juden hinsichtlich des neuen Bundes an: sie sind der Halm, auf dem der Weizen gewachsen ist: IV, 4, 1 wie der Strohhalm und der Rebzweig non propter se principalia facta sunt, sed propter crescentem in eis fructum, quo maturo facto et ablato derelinquuntur et e medio auferuntur, quae iam non sunt utilia ad fructificationem: sic et Hierosolyma quae iugum in se servitutis portaverat ... adveniente fructu libertatis ... in universa enim terra fructu disseminato, merito derelicta est et de medio ablata est, quae aliquando quidem fructificaverat bene, nunc autem iam utilis non est ad fructificationem. Zwar empfahl der Herr, das jüdische Gesetz noch bis zur Zerstörung Jerusalems zu halten, er und seine Jünger erfüllten es selbst,

aber nicht, weil es im neuen Bunde noch eine Bedeutung hätte, sondern um darzutun, dass es nicht ungöttlich, sondern von pädagogischem Werte gewesen sei; aber principiell gilt es nur von Moses bis auf Johannes (cf. IV, 4, 2) und ist mit diesem, resp. durch Christus abgetan.

Das ist für Iren. gerade der Unterschied des alten und neuen Bundes, dass letzterer nicht mehr mit einem einzelnen Volke, sondern mit der ganzen Menschheit geschlossen ist: IV, 9, 2 maior est legisdatio in libertatem, quam quae data est in servitutem, et ideo non in unam gentem, sed in totum mundum diffusa est. Der unbedingte Universalismus liegt für Iren. schon in dem Gedanken der *ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων* durch Christus, in der alle vorhandenen Spannungen und Gegensätze: Jude und Grieche, Knecht und Freier, aufgehoben sind: III, 22, 3 ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est; III, 5, 3 hic in novissimis temporibus apparens lapis summus angularis in unum collegit et univit eos, qui longe, et eos, qui prope, hoc est: circumcisionem et praeputium, dilatans Japhet et constituens eum in domo Sem.

Über diese Ansicht, dass im Christentum das Heil von dem jüdischen Volke auf die ganze Menschheit ausgedehnt sei, hinaus geht der Gedanke, dass durch Christus die Rollen der Juden und Heiden hinsichtlich der Heilsteilnahme vertauscht seien. So sieht Gideon voraus III, 17, 3, dass auf dem ganzen Erdball der Tau des Geistes Gottes sein werde, aber über das zuvor allein betaute Israel werde Dürre kommen, hoc est, non iam habituros eos a deo spiritum sanctum. Eine Zurückstellung Israels sieht Iren. auch IV, 36, 7 in den Erzählungen vom verlorenen Sohn und von den Arbeitern im Weinberg: ein und derselbe Vater gewährte dem ersten Sohne nicht einmal ein Böcklein, während er den verloren Gewesenen feiert; bei den letzteingetretenen Arbeitern beginnt die Lohnausteilung. Ausführlich behandelt er diesen Centralpunkt der Heilsgeschichte im Anschluss an Mt 21 [33] ff. in IV, 36, 2: plantavit deus vineam humani generis primo quidem per plasmationem Adae et electionem patrum; tradidit autem colonis per eam legisdationem, quae est per Moysem; er umgiebt den Weinberg mit einem Zaune, d. i. die Erwählung Jerusalems, und sandte die Propheten, die die Frucht der Gerechtigkeit verlang-

ten; da sie kein Gehör fanden, sandte er seinen Sohn, den aber die bösen Bauleute töteten und dann zum Weinberg hinauswarfen: quapropter et tradidit eam dominus deus non iam circumvallatam sed expansam in universum mundum aliis colonis reddentibus fructus temporibus suis ... quoniam enim filium dei reprobaverunt et proiecerunt eum, cum eum occidissent, extra vineam, iuste reprobavit eos deus et extra vineam existentibus gentibus dedit fructificationem culturae. Der Zaun, durch den die Ausdehnung des Heils auf Israel beschränkt war, ist seit Christus abgebrochen und die Ausbreitung des Heils in alle Welt freigegeben; die alten Bauleute sind durch neue ersetzt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Iren. den Universalismus des Heils in unbeschränkter Weise vertritt; er stimmt darin, wie teilweise in der Beurteilung des jüdischen Volkes, mit Paulus überein; aber man wird in dieser Übereinstimmung keine besondere Verwandtschaft mit Paulus erblicken können, denn die christliche Idee des Universalismus des Heils, die zum ersten Mal von Paulus energisch betont worden ist, war so schnell und intensiv in das Bewusstsein der Christenheit übergegangen, dass sich die Erinnerung, dass ihre erstmalige Hervorhebung die geschichtliche Tat des Paulus war, längst verloren hatte.

Verfolgen wir im Weiteren zunächst die irenaeische Auffassung der Entwicklung der göttlichen Heilsveranstaltungen im Einzelnen. Im weiteren Sinne beginnen dieselben mit der Schöpfung; durch dieselbe und von ihr ab ist der Menschheit das Sittengebot als natürliches Gesetz ins Herz geschrieben; sein Inhalt sind die sittlichen Forderungen des Dekalogs, von dem es nur dadurch unterschieden ist, dass es nicht in der Form eines Gesetzes, nicht als eine besondere Heilsveranstaltung gegeben ist: IV, 15, 1 nam deus primo quidem per naturalia praecepta quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per decalogum, (quae si quis non fecerit, non habet salutem) nihil plus ab eis exquisivit. Ohne anderweitige Leistungen an Gott wird der Mensch durch die Erfüllung dieses ihm ins Herz geborenen Sittengesetzes gerecht; indem die Patriarchen dasselbe hielten, besassen sie die rechte Gottesfurcht und den Glauben an Gott: IV, 16, 3 iusti autem patres virtutem decalogi conscriptam habentes in cordibus et animabus suis, diligentes scilicet deum qui fecit eos et abstinentes erga proximum ab iniu-

stitia. propter quod non fuit necesse admoneri eos correctoriis litteris, qui habebant in semetipsis iustitiam legis; IV, 16, 2 nicht nur Lot und Noah, sed et reliqua omnis multitudo eorum, qui ante Abraham fuerunt iusti, et eorum patriarcharum, qui ante Moysem fuerunt, sine his quae praedicta sunt (scil. Beschneidung u. s. w.) et sine lege Moysi iustificabantur.

Wenn nun die Menschheit — diese Frage erhebt sich unwillkürlich — in der Erfüllung jener naturalia praecepta, durch die der Mensch gerecht wird, geblieben wäre, würde dann Christi Ankunft überhaupt noch nötig gewesen sein? Trotzdem: ja. Denn erst durch seine Erscheinung wird das Lohngeschenk der Vergottung für jene Gerechtigkeit der Menschheit gebracht, in dem für Iren. das christliche Heilsgut besteht. Weil er letzteres nicht in der Gerechtigkeit vor Gott sieht, die auch im A. T. zu erlangen ist, ist trotz der Erfüllung jenes natürlichen Gesetzes die Erscheinung Christi nötig, um eben das specifisch christliche Heil zu bringen. Gerecht wird der Mensch im alten wie im neuen Bund, aber erst im neuen Bund erhält man den Lohn dafür. Nur um die Vorenthaltung desselben im A. T. zu erklären, kommt eigentlich für Iren. die Sünde in Betracht, von der er in dieser ganzen Gedankenreihe im Übrigen absehen kann, weil durch die Folgen der Sünde Adams nach seiner Auffassung das innere Verhältnis des Menschen zu Gott nicht berührt wird, weil der Tod nicht den Ausschluss von dem Leben der Seele in Gott, sondern die Entbehrung des Lohnes des ewigen Lebens bedeutet.

Das natürliche ins Herz geschriebene Gesetz haben aber nicht nur die Heiden, die dafür das bürgerliche Gesetz und die weltliche Obrigkeit als Erziehungsmittel erhielten, vergessen, sondern auch Israel selbst während seines Aufenthaltes in Aegypten; darum wurde es von dort weggeführt und ihm das Naturgesetz, als Dekalog aufgezeichnet, von Moses wieder in die Erinnerung zurückgerufen: IV, 16, 3 cum autem haec iustitia et dilectio, quae erat erga deum, cessisset in oblivionem et extincta esset in Aegypto, necessario deus propter multam suam erga homines benevolentiam semetipsum ostendebat per vocem et eduxit de Aegypto populum in virtute, uti rursus fieret homo discipulus et sectator dei . . . et erga deum dilectionem praecipiebat et eam quae ad proximum est iustitiam insinuabat, ut nec iniustus nec

indignus sit deo, praestruens hominem per decalogum in suam amicitiam et eam quae circa proximum est concordiam. Mit dieser Fixierung und Auffrischung des natürlichen Sittengesetzes in der Form des Dekalogs beginnt die Reihe der besonderen Heilsveranstaltungen Gottes im Interesse der Menschheit; dass dieselben nur zu letzterem Zwecke, nicht aber, weil Gott besondere Dienstleistungen vom Menschen haben wollte, getroffen seien, kann Iren. nicht oft genug betonen.

Aber bald nach der Einsetzung des Dekalogs zeigte sich Israel der Freiheit, in der es Gottes Gebot erfüllen sollte, nicht gewachsen und würdig; es fiel vielmehr von Gott ab, indem es ein goldenes Kalb bildete und verehrte; dadurch zeigte es deutlich, dass es nicht fähig war, in Selbständigkeit Gott gegenüberzustehen, sondern dass es noch der Erziehung bedürfe: IV, 15, 1 at ubi conversi sunt in vituli factionem et reversi sunt animis suis in Aegyptum, servi pro liberis concupiscentes esse, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem, a deo quidem non abscindentem, in servitutis autem iugo dominantem. Da also Israel selbst es vorgezogen hatte, ein Knecht statt ein Freier, ein Sclave statt ein Sohn Gottes zu sein, wurde ihm die Last des Ceremonialgesetzes auferlegt. Diese Last ist aber nicht als eine willkürliche Strafverfügung Gottes anzusehen, sondern sie entspricht dem Zustande der Menschheit; das Gesetz schneidet nicht von Gott ab, sondern es ist von diesem in wolwollender Absicht gegeben. Es ist zur Erziehung gegeben, damit der Mensch auf dem Wege des Zwanges überhaupt erst lerne, sich Gott unterzuordnen, ihn zu fürchten und ihm zu gehorchen, da er dies im Zustande der Freiheit nicht mehr getan hat: IV, 16, 5 servitutis praecepta separatim per Moysem praecepit populo apta illorum eruditioni. Da der Mensch die inneren Gebote, die ihm ins Herz geschrieben und durch den Dekalog in die Erinnerung zurückgerufen sind, durch deren Erfüllung der Mensch allein gerecht wird, nicht gehalten hat, muss er sich durch die Erfüllung äusserer Vorschriften und Gebräuche an den Gehorsam gewöhnen und zu der freien Leistung jener innerlichen Gebote vorbereiten: IV, 18, 6 ipsum verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut disceret deo servire; das Ceremonialgesetz erzieht den Menschen zum Sittengesetz: IV, 15, 2 ersteres ist von

Moses gegeben propter duritiam illorum et quod nollent esse subiecti ... pro utilitate populi, illiciens eos per praedictas observationes, ut per eas salutem decalogi observantes, munera dent ei et detenti ab eo, non reverterentur ad idololatriam nec apostatae fierent a deo, sed toto corde discerent diligere eum. Das Ceremonialgesetz ist sowol Erziehungsmittel, als Typus des Sittengesetzes, des Zukünftigen: IV, 15, 1 itaque lex et disciplina erat illis et prophetia futurorum. Der Gehorsam gegen die äusserlichen Observanzen, die das Ceremonialgesetz fordert, hat also nicht nur den formalen Wert, dass der Mensch überhaupt gehorchen lernt, sondern seine Gegenstände sind zugleich der Schattenriss der Forderungen des Sittengesetzes, so dass auch der Inhalt jenes Zwangsgehorsams auf den Inhalt des freien, innerlichen Gehorsams vorbereitet: IV, 14, 3 facile ad idola revertentem populum erudiebat per multas vocationes, praestruens eos perseverare et servire deo, per ea, quae erant secunda, ad prima vocans, hoc est per typica ad vera, per carnalia ad spiritalia; per typos enim discebant timere deum et perseverare in obsequiis eius; IV, 11, 4 exteriores munditiae in figuram futurorum traditae erant, velut umbrae cuiusdam descriptionem (Schattenriss) faciente lege atque deliniante de temporalibus aeterna. So weist z. B. der Gebrauch der äusseren Beschneidung auf die des Herzens hin, die von dem befreiten Menschen gefordert wird: IV, 16, 1 secundum carnem circumcisio praesignificabat spiritalem (cordis).

Wenn also das Ceremonialgesetz auch keineswegs als blosse Strafe, sondern zur Vorbereitung und Erziehung gegeben ist, also eine positive Bedeutung für die Entwicklung der Heilsgeschichte hat, so ist dieser Wert doch nur ein relativer. Denn gerecht wird niemand durch die Erfüllung des Ceremonialgesetzes als solches: IV, 16, 2 et quia non per haec iustificabatur homo, sed in signo data sunt populo, ostendit, quod ipse Abraham sine circumcisione et sine observatione sabbatorum credidit deo et reputatum est illi ad iustitiam et amicus dei vocatus est; insofern allerdings zur Zeit der Herrschaft des Ceremonialgesetzes diejenigen, die es erfüllen, implicite, in typischer Weise in demselben das Sittengesetz halten, sind auch sie gerechtfertigt; aber das beruht dann eben nicht auf der Bedeutung des Ceremonialgesetzes, sondern auf der des Sittengesetzes, welches sie

in jenem secundum suum genus erfüllten. Die Bedeutung des Ceremonialgesetzes ist eine historische und keine absolute; wenn das Joch der Knechtschaft gewirkt hat, ist der Mensch zur Freiheit bereitet: IV, 4, 1 iugum servitutis, in quo domitus est homo qui antea non subiiciebatur deo, cum mors regnabat, et domitus habilis factus est ad libertatem; die Zeit der sclavischen Gesetzgebung ist dann vorbei und die Zeit der Kindschaft bricht an: IV, 36, 2 qui priores sive primum per servilem legisdationem vocaverat deus, hic posteriores sive postea per adoptionem assumsit.

Als das Volk durch das Erziehungsmittel des Ceremonialgesetzes bis zu diesem Punkte herangereift und für die Freiheit hinreichend vorbereitet war, brachte Christus das neue Testament. Durch und in demselben ist das Gesetz der Knechtschaft aufgehoben und das Ewige, was in seinen typischen Formen angedeutet und vorgebildet war, tritt als das allein Wertvolle an den Tag: IV, 16, 5 haec, quae in servitutem et in signum data sunt illis, circumscripsit novo libertatis testamento, quae autem naturalia et liberalia (opp. servilia) et communia omnium auxit et dilatavit, sine invidia largiter donans hominibus per adoptionem; IV, 13, 2 quo facto necesse fuit auferri quidem vincula servitutis, quibus iam homo assueverat et sine vinculis sequi deum, superextendi vero decreta libertatis et augeri subiectionem ... Dieses Gesetz der Freiheit ist aber nichts Anderes, als was die Menschheit bereits vor der knechtischen Gesetzgebung in dem natürlichen Sittengesetz und dem Dekalog besass: IV, 12, 3 consummatae vitae praecepta in utroque testamento cum sint eadem, eundem ostenderunt deum qui particularia quidem praecepta apta utrisque praecepit. Es handelt sich aber nicht nur um eine Wiederherstellung der alten naturalia legis, sondern auch um eine Erweiterung und Verschärfung derselben: der von Christus wieder ans Licht gestellte Dekalog wird von ihm zugleich vergeistigt, seine Forderungen werden verinnerlicht und insofern verschärft: IV, 13, 1 dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant deo, non dissolvit, sed extendit et implevit; sein Verfahren ist nicht das eines solventis legem, sed adimplentis et extendentis et dilatantis.

bei Paulus stehen ja Präexistenz und Leistung Christi in dem sein Leben krönenden Tode neben einander; aber während bei ihm die Präexistenz nur dazu dient, das Werk Christi in Leben und Sterben in die rechte Beleuchtung als eine sittliche Tat der persönlichen Erniedrigung zu setzen, ist die Präexistenz resp. die durch diese ausgesagte Beschaffenheit der Person Christi bei Iren. das Primäre, und Leben und Sterben sind nur ein Accidenz zu jener.

Wenn dieser als ein Bild der irenaeischen Gesamtauffassung gezeichnete Abriss seiner Christologie richtig ist, so ist damit das Urteil gesprochen, dass dem Tode Christi bei Iren. nicht entfernt die centrale Stellung zukommt, die er bei Paulus einnimmt. Wie lässt sich aber mit diesem Urteile über die innere Bedeutung desselben in der irenaeischen Theologie die Erscheinung vereinbaren, dass Iren. häufig auf das Leiden und Sterben Christi Bezug nimmt, jedenfalls in ausgedehnterem Masse, als ihre Bedeutung im Zusammenhang des Systems es erwarten lässt und rechtfertigt? Um diese Frage zu beantworten, braucht man keineswegs zu der Annahme einer beabsichtigten, aber nicht gelungenen und nicht durchdringenden Annäherung des Iren. an die paulinische soteriologische Verwertung des Leidens und Sterbens Christi seine Zuflucht zu nehmen; vielmehr will es uns scheinen, als ob die neutestamentliche und speciell paulinische Betonung der erwähnten Tatsachen des Lebens Christi dem Iren., ganz abgesehen von der soteriologischen Schätzung, die ihnen dort gegeben ist, willkommenes Material geboten hat, um aus ihnen seine wichtigsten antignostischen Thesen zu beweisen. Mit ihrer Verwendung war nämlich einmal die gerade in der Frage des Leidens Christi am härtesten von den Gnostikern angegriffene Einheit der Person des Erlösers Christus zu betonen, und zweitens liess sich ihnen eine plausible Begründung seiner Ansicht von der fleischlichen Auferstehung resp. der Teilnahme des Fleisches am Heil entnehmen.

Kein Punkt der evangelischen Geschichte musste den Gnostikern anstössiger erscheinen, als dass Christus, der Erlöser, den Tod und die Qualen der Kreuzigung erlitten habe. Diese Erniedrigung zu dem tiefsten menschlichen Geschick reimte sich nicht mit ihren Vorstellungen von dem Christus, der als ein

in der Knechtung des widerstrebenden Willens durch das Gesetz die Sehnsucht nach der Freiheit der Erlösung weckt. Davon ist bei Iren. keine Rede; er sieht im Ceremonialgesetz vielmehr deshalb ein Erziehungsmittel, weil es auf die Erfüllung des Sittengesetzes vorbereitet. Das ganze Gesetz dient nach Paulus dazu, die Fruchtlosigkeit aller Bemühungen, auf dem Wege des Gesetzes, d. h. der Selbstanstrengung, gerecht zu werden, an den Tag zu bringen; nach Iren. dient das Ceremonialgesetz dazu, die richtige Erfüllung des Gesetzes in der Menschheit anzubahnen. Das Ziel der Erziehung durch das Gesetz ist nach Paulus die Freiheit vom Gesetz, nach Iren. das Gesetz der Freiheit. Der Gegenstand der paulinischen Kritik ist das Gesetz überhaupt zu Gunsten der Freiheit vom Gesetz; der der irenaeischen das Ceremonialgesetz zu Gunsten des Sittengesetzes.

Der der ganzen irenaeischen Position zu Grunde liegende und dieselbe zugleich von der paulinischen principiell trennende Gedanke ist der, dass das Gesetz gerecht mache und seine Erfüllung das Leben bewirke. Während Pauli ganze Gesetzesbetrachtung dahin zielt, dass es unmöglich sei, durch die Erfüllung des Gesetzes gerecht zu werden, nicht deshalb, weil der Mensch es nicht völlig erfüllen könne (das ist ihm nur ein Beweis, aber nicht der Grund seiner Ausführungen), sondern weil der Frieden mit Gott überhaupt nur von diesem, nicht aber vom Menschen durch dessen Bemühen ausgehen könne, ist es dem Iren. nicht nur möglich, sondern der Ausdruck seiner grundlegenden Ansicht, von einer vivificatrix lex zu reden: IV, 34, 4 ea lege, quae per Moysem data est, utebatur usque ad adventum domini; a domini autem adventu novum testamentum ad pacem reconcilians et vivificatrix lex in universam exivit terram. Das Gesetz der Freiheit, von dem dies behauptet wird, durch dessen Erfüllung der Mensch gerecht wird [1]), wird ja nun allerdings in freiem und nicht in knechtischem Gehorsam erfüllt; aber dadurch ist der Punkt, dass es eine Leistung des Menschen als Vorbedingung für sein Heil ist, nicht beseitigt, dessen Bekämpfung ja gerade die gesamte paulinische Kritik

1) IV, 13, 1 naturalia legis per quae homo iustificatur; IV, 15, 1 naturalia praecepta, quae si quis non fecerit, non habet salutem.

der A.T.lichen Religion gilt. Denn diese zielt nicht auf das mosaische Gesetz speciell, sondern auf den Gesetzesweg überhaupt; Paulus will nachweisen, dass die Gesetzlichkeit als solche ein falscher Weg ist; nicht die Unvollkommenheit der Werke, sondern das Trachten nach eigener Gerechtigkeit schliesst nach seiner Auffassung vom Heile aus. So erhebt sich Iren. nicht über den Standpunkt der vergeistigten Gesetzesreligion; und der Kern der paulinischen Ausführungen, der jenem principiell entgegengesetzte Standpunkt der Gottesgerechtigkeit allein durch das auf alles eigene Verdienst verzichtende, selbstlos sich hingebende Vertrauen, bleibt ihm verschlossen.

Den dieser Ansicht von dem positiven Heilswerte des Gesetzes entgegenstehenden Consequenzen der von Jesus wie Paulus am Gesetze geübten Kritik entgeht Iren. dadurch, dass er als den Gegenstand derselben den neuen Begriff des pharisäischen Gesetzes einführt. Unter diesem versteht er die Entstellungen und Verdrehungen, die das mosaische Gesetz durch die Auslegungen der jüdischen Ältesten, Schriftgelehrten und Pharisäer erlitten habe. Diesen Entstellungen allein gelte der Tadel Christi und gerade ihrer Aufdeckung, Beseitigung und der Befreiung des Gesetzes von diesen ungehörigen Beimischungen sein Bestreben: IV, 12, 1 seniorum (scil. Judaeorum) traditio, quam ex lege observare fingebant, contraria erat legi datae per Moysem ... non solum autem per praevaricationem frustrati sunt legem dei, miscentes vinum aqua, sed et suam legem e contrario statuerunt, quae usque adhuc pharisaica vocatur; IV, 12, 4: dominus non eam legem, quae per Moysem data, incusabat, quam adhuc salvis Hierosolymis suadebat fieri, sed illos redarguebat, quod verba quidem legis annuntiarent, essent autem sine dilectione ... Die traditiones presbyterorum ipsorum, quas finxerant, quas vindicantes frustrabantur legem dei, sind die praecepta hominum, die Jesaias tadelt, aber nicht das Gesetz Mosis; V, 2, 6 Christus trieb die Wechsler aus dem Tempel, ut ostenderet transgressores paternae legis; neque enim domum (Tempel) incusabat neque legem reprehendebat quam venerat adimplere, sed eos qui non bene utebantur domo et eos, qui legem transgrediebantur, arguebat. An diese Entstellungen hat sich Christus natürlich nicht gekehrt, aber das Gesetz selbst hat er, wie seine Apostel, gehalten V, 21, 3. Auf Grund ihres Gesetzes beschuldigten die Pharisäer Christus der

Übertretung desselben, weil er am Sabbat geheilt habe, während doch Christus nihil extra legem tat, curans in die sabbatorum; non enim prohibebat lex curari homines sabbatis . . . continere se enim iubebat eos lex ab omni opere servili, id est ab omni avaritia, quae est per negotiationem et reliquo terreno motu agitatur; animae autem opera quae fiunt per sententiam et sermones bonos in auxilium eorum, qui proximi sunt, adhortabatur fieri (IV, 8, 2). Auf die verschiedenste Weise betont Iren. die positive Heilsbedeutung des Gesetzes; so führt er V, 22, 1 aus, dass das Gesetz deshalb nicht schlecht sein könne, weil nicht ein Fehler durch den anderen getilgt werden könne, Christus aber den Teufel gerade durch die Beobachtung des Gesetzes besiegt habe: si igitur lex ex ignorantia et labe est, quomodo sententiae quae in ea sunt diabolicam ignorantiam solvere poterant et fortem vincere? So beruft sich Iren. schliesslich noch auf Paulus zum Beweis, dass das Gesetz zum Heile nicht hinderlich, sondern förderlich sei: IV, 2, 7 Paulus legem paedagogum nostrum in Jesum Christum dixit. non ergo quorundam infidelitatem legi adscribant: non enim lex prohibebat eos credere in filium dei, sed et adhortabatur. Gerade diese Berufung auf Paulus zeigt, dass er den Kern der Ausführungen desselben nicht im Entferntesten erfasst hat.

Um so frappanter muss es uns erscheinen, dass Iren. nicht nur die paulinischen Ausdrücke im Allgemeinen, sondern ganz besonders dessen Theorie vom rechtfertigenden Glauben Abrahams sich dienstbar gemacht hat: IV, 8, 1 Abraham et semen eius quod est ecclesia, cui et adoptio redditur et haereditas, quae Abrahae promissa est; IV, 8, 2 dominus eos, qui similiter ut Abraham credebant ei, solvit et vivificavit; IV, 24, 1 quoniam in Abraha praefigurabatur fides nostra, apostolus docuit . . . ob quae non solum prophetam eum dixit fidei, sed et patrem eorum, qui ex gentibus credunt in Jesum Christum, eo quod una et eadem est illius et nostra fides; V, 32, 2 Abrahae semen, hoc est qui ex fide iustificantur; IV, 5, 5 Abraham hat den Vater durch das Wort kennen gelernt et credidit ei, quapropter et deputatum ei est ad iustitiam a domino; fides enim quae est ad deum iustificat hominem. Es ist offenbar, dass ihn bei diesem Gedanken die Absicht geleitet hat, die Übereinstimmung der Situation Abrahams und der unsrigen, und damit die Einheit und den Zusam-

menhang der geschichtlichen Entwicklung zu betonen. Das Rätsel, dass er eben diesen, seiner Überzeugung, dass der Mensch durch die Erfüllung des Gesetzes gerecht werde, geradezu widerstrebenden Gedanken zu diesem Zwecke verwendet hat, klärt sich auf, sobald wir beachten, was Iren. unter dem Glauben Abrahams versteht. Nach IV, 5, 3 besteht derselbe in der Überzeugung, *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς μόνος θεός· ἔπειτα δὲ, ὅτι ποιήσει τὸ σπέρμα αὐτοῦ ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ*, und nach IV, 21, 1 ist Abrahams und unser Glaube una et eadem: illo quidem credente futuris quasi iam factis propter repromissionem dei; nobis quoque similiter per fidem speculantibus eam quae est in regno haereditatem propter repromissionem dei. Das tertium comparationis und das Charakteristicum des Glaubens besteht also in der Gemütsrichtung auf das zukünftige Erbe; seine positive Äusserung aber besteht in der Erfüllung der naturalia legis; dass Abraham mit freiem Sinne diese erfüllt hat, ist sein Glaube, der ihn gerecht macht. Massgebend ist dabei, dass er den ungeschriebenen Dekalog als ein freier Mann ohne den Zwang des Gesetzes allein, weil er Gott glaubte, d. h. in der Zuversicht, dass Gott seine Lohnverheissung wahr machen werde, erfüllte; dadurch ist sein Glaube dem unseren ähnlich, die wir das Gesetz ebenfalls nicht mehr in Knechtschaft, sondern in Freiheit und allein in der Hoffnung auf das zukünftige Erbe erfüllen. Dieser Weg, auf dem Abraham das Heil erreichte, wurde aufgehoben und gesperrt, als das Ceremonialgesetz kam, unter dessen Herrschaft der Mensch das Gesetz nicht mehr frei, sondern als Sclave hielt; insofern konnte Iren. sagen, dass der Glaube zu Anfang und zuletzt sei, in der Mitte aber das Gesetz, d. h. die Zeit der Zwangserziehung. Das, worin Abraham und der neue Bund übereinstimmen, ist das Princip der Liebe gegen Gott und den Nächsten, in welchem beiden die Erfüllung des Gesetzes besteht: IV, 12, 3 in lege et in evangelio primum et maximum praeceptum, diligere dominum deum ex toto corde, dehinc simile illi, diligere proximum sicut seipsum; IV, 12, 2 totam legem et prophetas pendere dicens ex ipsis praeceptis aliud maius hoc praecepto non detulit, sed hoc ipsum renovavit suis discipulis, wie auch Paulus sage, dass die adimpletio legis dilectio sei. Darin besteht der Glaube Abrahams, das versteht Iren. überhaupt unter Rechtfertigung aus dem Glauben, die demnach nichts

Anderes ist, als ein Wechselausdruck für die iustificatio per naturalia legis.

Der entscheidende Punkt in dem paulinischen Gedanken vom Glauben Abrahams, dass dieser nicht durch Werke, sondern durch Glauben, nicht durch das Bestreben, sich durch Erfüllung des Gesetzes das Heil zu erwerben, sondern in vertrauender Hingabe an Gott von diesem die Gerechtigkeit empfangen habe, wird also nicht getroffen. Er ist zwar äusserlich angeeignet in der Behauptung, dass Abraham ohne die Erfüllung des Ceremonialgesetzes gerecht geworden sei; aber das ist nur geschehen, um zu betonen, dass man, auch ohne jenes zu erfüllen, das Sittengesetz halten könne. Bei Iren. sind die drei Glieder: Abraham, Gesetz, neuer Bund, so bestimmt: selbsterworbene Gerechtigkeit 1) allein durch Erfüllung des Sittengesetzes, 2) durch Erfüllung des Ceremonialgesetzes, 3) wiederum allein durch Erfüllung des Sittengesetzes; bei Paulus hingegen: 1) Gottesgerechtigkeit aus Glauben, 2) fruchtloses Bemühen, durch eigene Kraft gerecht zu werden, 3) Gottesgerechtigkeit aus Glauben.

Das Theologumen vom rechtfertigenden Glauben Abrahams hat bei Paulus den Zweck, seine Kritik des Gesetzes dadurch zu unterstützen, dass er den im neuen Bund allein giltigen Weg der Gottesgerechtigkeit durch das gläubige Vertrauen auf Gott im Gegensatz zu dem Bemühen, durch eigene Anstrengung den Frieden mit Gott zu gewinnen, als bereits im alten Bunde, ehe es überhaupt das Gesetz gab, vorhanden aufweist; er sucht also den Heilsgedanken des neuen Bundes schon im alten auf. Bei Iren. hingegen dient das Theologumen dazu, die Übereinstimmung der vormosaischen und der christlichen Zeit in dem in beiden geltenden Heilswege der freien Erfüllung des Sittengesetzes zu beweisen; der Heilsgedanke des alten Bundes, dass der Mensch durch des Gesetzes Werke gerecht werde, wird also hier unter der Flagge paulinischer Ausdrücke auf den neuen Bund übertragen, und somit dessen soteriologische Eigentümlichkeit verkümmert und verkannnt. Iren. überträgt in falscher Weise die Einheitlichkeit der geschichtlichen Entwicklung auf den Inhalt derselben: indem er die historische Einheit zwischen altem und neuem Bund be-

tont, verkennt er die soteriologische Eigenart des neuen und verfällt so in den entgegengesetzten Fehler, wie die Gnostiker, die durch ihre Betonung der absoluten Neuheit des christlichen Heils sich zu der falschen Zerreissung des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen altem und neuem Testament in zwei zusammenhangslose Abschnitte verleiten liessen.

Mit diesem Urteil würde die Frage, die dieser Teil aufwarf, erledigt sein, wenn Iren. nicht selbst sich gegen dasselbe energisch auflehnte. Die tadelnde Frage der Gnostiker: IV, 34, 1 quid igitur novi dominus attulit veniens? scheint uns zwar auf einer consequenten Kritik der irenaeischen Auffassung zu beruhen und in der Tat den schwachen Punkt derselben zu treffen. Aber Iren. weist diesen Vorwurf mit Entschlossenheit zurück und versichert das Gegenteil desselben mit volltönendem Pathos: IV, 34, 1 si autem subit vos huiusmodi sensus ut dicatis: quid igitur novi dominus attulit veniens? cognoscite quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus; in Christus ist der angemeldete und erwartete König zum Jubel Aller angekommen ... semetipsum enim attulit et ea quae praedicta sunt bona; IV, 13, 4 novi testamenti libertas ... novum vinum quod in novos utres mittitur, fides quae est in Christo; IV, 36, 4 in Christo plus autem, non quod alterius patris agnitionem ostendit, sed quia maiorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus. Infolgedessen haben wir, obgleich unser obiges aus dem Zusammenhang geschöpftes Urteil dadurch kaum erschüttert werden kann, nochmals zu untersuchen, worin denn Iren. nach seinen eigenen Äusserungen den behaupteten Fortschritt des neuen Bundes über den alten hinaus sieht.

In dieser Beziehung scheint sich Iren. in einer gewissen Selbsttäuschung zu befinden, zum mindesten in einer Unklarheit, die der Beurteilung erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellt. Es erhellt nämlich nicht deutlich, ob Iren. unter dem alten Bund nur die Periode des Ceremonialgesetzes oder aber die ganze Entwicklung der Menschheit bis auf Christus hin verstanden hat. Dieses Schwanken stammt daher, weil nach Iren. sowol der Dekalog d. h. die Fixierung des natürlichen Sittengesetzes, wie das Ceremonialgesetz von Moses gegeben ist. Da der

alte Bund ihm nun mit der mosaischen Gesetzgebung identisch ist, so umfasst er, wenn jene erste mosaische Veranstaltung darunter verstanden ist, die ganze vorchristliche Zeit, da ja auch die vormosaische Periode keinen anderen Heilsweg kannte, als den, der im Dekalog fixiert ist; sobald Iren. hingegen unter der mosaischen Gesetzgebung die zweite mosaische Veranstaltung, d. h. die Einsetzung des zur Freiheit in Christus erziehenden Ceremonialgesetzes, versteht, umfasst der alte Bund nur die Periode von Moses bis auf Christus. Iren. kommt in dieser Frage nicht über eine schwankende Stellung hinaus, resp. hat sich über dieselbe nie principiell ausgelassen. Und doch ist sie für die hier aufgeworfene Frage, was denn der neue Bund über den alten hinaus Neues bringe, von grosser Wichtigkeit.

Wenn Iren. nämlich in seiner Wertschätzung des neuen Bundes von einer Vergleichung desselben mit dem Ceremonialgesetz ausgeht, so spricht er mit Fug und Recht von dem Neuen und Grösseren, das im N. T. eröffnet ist. Zwar der Inhalt beider ist derselbe: die Gerechtigkeit vor Gott ist auch in diesem alten Bunde zu erreichen; aber der Weg, auf dem dieselbe im N. T. erlangt wird, ist ein völlig anderer: dort wird das zur notwendigen Erziehung gegebene, nur typische und zeitweilige Giltigkeit habende Gesetz mit dem Gehorsam eines Knechtes erfüllt, hier das Gesetz der Freiheit mit der Selbständigkeit eines Sohnes. Aber zugleich ist doch nicht zu verhehlen, dass diese Neuheit nur eine historische, und nicht principielle ist; denn dieselbe Situation, durch welche die Neuheit des neuen Bundes gegenüber der servilen Gesetzgebung bezeichnet ist, ist bereits vor derselben, unter der Herrschaft des natürlichen Sittengesetzes des Dekalogs, einmal vorhanden gewesen. Gemessen am Massstabe des alten Bundes als der gesamten vorchristlichen Zeit reduciert sich also die vermeintliche Neuheit des neuen Bundes auf eine Wiederherstellung der ursprünglich in jenem bestehenden Verhältnisse.

Da es sich aber bei einer Beurteilung Christi als des Logos Gottes, der Princip wie Ziel der gesamten Schöpfung und Geschichte ist, dessen Erscheinung als der krönende Schlussstein der gesamten Entwicklung gilt, um ein absolut, nicht blos relativ Neues, was durch ihn eröffnet ist, handeln muss, haben wir zu fragen, was denn Christus nach Iren.'s Auffassung über

den Bestand der gesamten vorchristlichen Entwicklung hinaus Neues bringe?

Zunächst nennt Iren., wie schon oben erwähnt, den neuen Bund deshalb grösser, weil er nicht nur für ein Volk, sondern für die ganze Menschheit gegeben und giltig ist. Es ist dies zweifellos ein hervorragender Fortschritt des Christentums, aber eine Vertiefung oder überhaupt Abänderung des Heilsinhaltes, des Heilsgutes und -Weges, ist mit dieser Proclamierung des Universalismus nicht ausgesagt, sondern lediglich eine extensive Vergrösserung.

Die beiden Punkte, in denen Iren. ein wirkliches Plus im neuen Bunde über die Wiederherstellung der naturalia legis hinaus annimmt, fasst er IV, 13, 1 zusammen: quid enim erat plus? primo quidem non tantum in patrem, sed etiam in filium eius iam manifestatum credere, hic est enim qui in communionem et unitatem dei hominem ducit; post deinde non solum dicere, sed et facere, et non tantum abstinere a malis operibus, sed etiam a concupiscentiis eorum. Es ist also einmal der Glaube an die Ankunft Christi und zweitens die Verschärfung der Anforderungen an unser sittliches Leben.

Wenn Iren. behauptet, dass das Object des menschlichen Glaubens im neuen Bunde dadurch eine Vermehrung erfahren habe, dass der Glaube an den Sohn Gottes Christus zu dem an den Vater hinzugekommen sei [1]), so scheint dies seinen sonstigen Ausführungen zu widersprechen, dass Christus auch der vorchristlichen Menschheit nicht unbekannt gewesen sei: IV, 5, 5 non incognitus erat dominus Abrahae, cuius diem concupivit videre; IV, 2, 4 significans, quoniam obedientes Moysi et prophetis, crederent in eum quem ipsi praedicassent dei filium, qui resurrexit a mortuis et vitam nobis donat et demonstrat ex una substantia esse omnia, id est Abraham et Moysem et prophetas, etiam ipsum dominum qui resurrexit a mortuis, in quem credunt et multi qui sunt ex circumcisione, qui et Moysem et prophetas audiunt praedicantes adventum filii dei. Die Juden kennen den

---

1) IV, 28. 2 quemadmodum enim in novo testamento ea quae est ad deum fides hominum aucta est, additamentum accipiens filium dei.

Logos und kennen ihn nicht; würden sie ihn nicht kennen, so würde ihnen auch der Vater unbekannt sein, der nur durch den Logos zu erkennen ist; sie kennen ihn aber noch nicht, sonst würde Iren. die Erkenntnis des Sohnes nicht gerade als das Neue am Christentum hinstellen; cf. IV, 23, 2 der Kämmerer aus dem Mohrenlande, der aus dem A. T. unterrichtet war, bedarf noch der Erkenntnis der Ankunft Christi: nihil enim aliud deerat ei qui a prophetis fuerat praecatechisatus . . . non deum patrem, non conversationis dispositionem, sed solum adventum ignorabat filii dei; ebenso dem zu taufenden Cornelius *ἔλειπε δὲ αὐτῷ ἡ τοῦ υἱοῦ γνῶσις* III, 12, 7. Das Schwanken löst sich auf, wenn wir in dem erstcitierten IV, 13, 1: primo quidem non tantum in patrem, sed in filium eius iam manifestatum credere, den Nachdruck nicht auf das filium und credere, sondern auf das manifestatum legen. Die Juden kannten den Logos, aber nicht seine Menschwerdung; sie kannten Christus, aber noch nicht seine Erscheinung. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es auch keine blosse Phrase, wenn Iren. IV, 34, 1 das Neue, was Christus gebracht hat: semetipsum enim attulit, nennt. Auf der Ankunft Christi liegt der Ton: IV, 9, 2 wird das Plus, was er giebt, als sua praesentia et resurrectio a mortuis und als adventus filii dei bezeichnet; IV, 11, 3 posterioribus maiorem quam quae fuit in vetere testamento munerationem gratiae attribuit unus et idem deus per adventum suum, denn dort besteht nur die Hoffnung und Erwartung auf den angemeldeten König, hier ist derselbe gegenwärtig, die Menschen haben seine Geschenke empfangen und sind darum von grösserer Freude beseelt als jene. Das Geschenk, das erst im neuen Bunde durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes vorhanden ist, ist aber die Annahme zur Sohnschaft bei Gott, die Vergottung des Menschen, die fleischliche Auferstehung zu ewigem Leben. Das ist der Lohn für die im Leben geübte Gerechtigkeit der Frommen und erst das eigentliche Heilsgut. Aber wenn dasselbe auch erst durch Christus erworben und erst in der christlichen Zeit vorhanden ist, so ist es doch von rückwirkender Kraft und insofern nicht specifisch christlicher Besitz. Das Geschenk, das Christus bringt, ist zwar erst im neuen Bunde erworben, aber nicht nur für denselben. Im Interesse der geschichtlichen Einheit betont Iren. vielmehr, dass auch die A.T.lichen Frommen

an dem durch Christi Ankunft bewirkten Lohn-Geschenk teil haben: IV, 22, 2 non enim propter eos solos, qui temporibus Tiberii Caesaris crediderunt ei, venit Christus, nec propter eos solos qui nunc sunt homines, providentiam fecit pater; sed propter omnes omnino homines, qui ab initio secundum virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt deum et iuste et pie conversati sunt erga proximos et concupierunt videre Christum et audire vocem eius; III, 23, 2 cum autem salvetur homo, oportet salvari eum, qui prior formatus est homo; denn das wäre keine Gerechtigkeit, wenn zwar die Kinder der Gefangenen befreit würden, nicht aber diese selbst. In Anbetracht der rückwirkenden Kraft des auch den Angehörigen des alten Bundes zu teil werdenden christlichen Heilsgutes der Auferstehung kann man dieses aber nicht als specifisches Eigentum des neuen Bundes bezeichnen.

So bleibt der andere Punkt übrig: die Verschärfung der sittlichen Anforderungen an die Lebensführung der Christen. Es ist bereits gesagt, dass Christus nach Iren. die naturalia praecepta, den Dekalog, nicht nur wieder ans Licht gestellt, sondern auch vergeistigt, verinnerlicht und insofern erweitert hat: IV, 16, 5 non tantum abstinentes a malis operationibus, sed etiam a concupiscentiis earum, auxit autem etiam timorem; filios enim plus timere oportet quam servos et maiorem dilectionem habere in patrem. Furcht und Liebe schliessen nach Iren. einander nicht aus; jene ist nur im Interesse der sittlichen Verantwortlichkeit betont, die sich in dieser bewährt. Im Sinne der Bergpredigt hat er die Erfüllung des Gesetzes in der Gottes- und Nächstenliebe gesehen und durch die Betonung des alleinigen religiösen Wertes der Gesinnung und nicht der äusseren Werke eine innige Erfassung der practisch-christlichen Religiosität erreicht und so einen annähernden Ersatz für seine unterchristliche Auffassung des Glaubens gefunden. Nicht Opfer, sondern die Herzensgesinnung ist das Entscheidende für die Annahme des Menschen bei Gott: IV, 17, 4 ex quibus omnibus manifestum est, quia non sacrificia et holocaustomata quaerebat ex eis deus, sed fidem et obedientiam et iustitiam propter illorum salutem; V, 18, 3 igitur non sacrificia sanctificant hominem, non enim indiget sacrificio deus, sed conscientia eius, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare deum

quasi ab amico. Hier liegen die religiösen Höhepunkte der irenaeischen Theologie. Freilich wird sich im folgenden Teile zeigen, dass Iren. auch in diesem Punkte nicht bis zum innersten religiösen Kerne durchgedrungen ist, sondern auch diese Gesinnung noch unter den Gesichtspunkt einer menschlichen Leistung stellt.

Diesen vermehrten Anforderungen entsprechend ist die Verantwortlichkeit im neuen Bunde gewachsen: IV, 28, 2 ita et diligentia conversationis adaucta est, cum non solum a malis operibus abstinere iubemur, sed etiam ab ipsis malis cogitationibus et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis et verbis scurrilibus: sic et poena eorum qui non credunt verbo dei et contemnunt eius adventum et convertuntur retrorsum, adampliata est, non solum temporalis, sed et aeterna facta; IV, 36, 4 quemadmodum enim maiorem gratiam per suum adventum his qui crediderunt ei et faciunt eius voluntatem, sic et maiorem in iudicio habere poenam eos qui non crediderunt ei significans, iustus existens super omnes aequalis et quibus plus dedit plus ab eis exacturus. Die Situation ist eine viel ernstere geworden; denn wer als Christ nochmals dem sündigen Lebenswandel verfällt, erfährt die Tilgung seiner Sünden nicht wieder, sondern ist unwiderruflich dem ewigen Gerichte anheimgefallen, während im alten Bunde das ganze Menschenleben hindurch die Möglichkeit bestand, sich zur Gerechtigkeit vor Gott zu bekehren, um dann bei der Ankunft Christi den Lohn dafür zu empfangen. Diese Betonung der Vermehrung der Furcht und Strafe im neuen Bunde ist offenbar nur bei einer völligen Verkennung der paulinischen Auffassung von der Beschaffenheit des Lebens eines Erlösten möglich. Weil das rechte sittliche Verhalten nach Iren. nicht, wie bei Paulus, als selbstverständliche Folge des neuen Lebens im Geist zugleich mitgesetzt ist, ist er zu dieser moralistischen Ausprägung genötigt.

Obgleich es sich im Grunde auch bei dieser Vermehrung der sittlichen Anforderungen und Verantwortlichkeit nur um eine quantitative Erweiterung des alten Bundes handelt, liegt hier doch ein tatsächliches Plus des neuen Bundes über jenen hinaus vor; es ist charakteristisch, dass die einzige von den behaupteten Neuheiten, die sich wirklich als solche erweist, in der moralistischen Tendenz liegt. Das Neue im neuen Bund betrifft nach

Iren. das zwar nicht äusserliche, aber trotz aller Innerlichkeit der Auffassung infolge des bestimmenden Gesichtspunktes einer menschlichen Leistung doch äussere Verhalten zu Gott, nicht das innere Verhältnis zu ihm. Die paulinischen Gedanken, dass durch das Evangelium zwar kein anderer Gott, aber ein neuer Heilswille Gottes offenbart, dass in ihm eine specifisch neue Stellung des Menschen zu Gott als Heilsgut festgestellt worden sei, dass in ihm der Mensch durch das gläubige, sich selbstlos hingebende Vertrauen den Frieden des Herzens von Gott erhält, und dass diesem neuen Heilsgut gegenüber alles Alte, alles fruchtlose Bemühen, durch eigene Kraft und Anstrengung die richtige Stellung zu Gott zu finden, abgetan, Alles, was mit diesem Alten zusammenhängt, der neuen Herrlichkeit der Seligkeit eines Erlösten gegenüber *σκύβαλον* (Phil 3[8]) sei, ist dem Iren. nicht zum Verständnis gekommen und ein verschlossenes Geheimnis geblieben. Seine innere Unfähigkeit, diese Position zu erfassen, tritt in ein um so helleres Licht, als es ihm möglich gewesen ist, seine inhaltlich entgegengesetzten Gedanken mit dem Material der paulinischen Briefe auszustatten. Dieser äussere Missbrauch giebt kein Recht, aus ihm auf eine innere Verwandtschaft zwischen beiden zu schliessen. Treffend hat man auf dieses Verhältnis des Iren. zu Paulus die Worte angewendet: die Hände sind Esaus Hände, aber die Stimme ist Jakobs Stimme.

Die subjective Aneignung des Heils seitens des Menschen.

Das Heil ist nach Iren. ein durch Christus erworbener, in der Kirche objectiv vorhandener, zur Aneignung dargebotener Schatz. So ergiebt sich als letzte Frage: wie eignet sich der Einzelne das objectiv vorhandene Heilsgut persönlich an? worauf beruht der subjective Heilsbesitz? Der Gegenstand dieses Teiles war der Sache nach schon im Laufe der Abhandlung an verschiedenen Stellen zu berühren; es kann sich hier nur darum handeln, das dort verstreut Gesagte kurz zusammenzufassen.

Zunächst scheint es, als ob Iren. die paulinische Auffassung, dass das Heil dem Einzelnen ohne sein Verdienst und Würdigkeit von Gott aus Gnaden geschenkt wird, teile. Denn es ist eine seiner grundlegenden Behauptungen, dass der Mensch das Heil nicht aus sich selbst besitzt, sondern als Geschenk Gottes empfängt: V, 15, 1 bonus pater benigne vitam donans his qui ex se non habeant vitam; II, 34, 3 non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam dei datur; III, 20, 3 ipse dominus erat qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari, et propter hoc Paulus infirmitatem hominis annuntians ait Ro 7 [18], significans, quoniam non ex nobis, sed a deo est bonum salutis nostrae; IV, 27, 2 omnes enim homines egent gloria dei, iustificantur autem non a semetipsis, sed a domini adventu, qui intendunt lumen eius. Indessen diese Aussagen gehen nicht über den Gedanken hinaus, dass das Heil nicht erst von dem einzelnen Individuum erworben werde, sondern bereits durch Christus beschafft sei; sie führen nur aus, dass es ein für die Menschheit als genereller Besitz bereitetes Geschenk sei, sagen aber Nichts darüber aus, wie der Einzelne es sich aneignet. Wenn aber ein Gut einer Gesamtheit zur Austeilung geschenkt ist, so ist weiter die Bestimmung erforderlich, unter welchen Bedingungen die Einzelnen an demselben Anteil erhalten. Hierauf kommt es aber bei unserer Fragestellung allein an, die wir genauer so fassen: was ist dafür entscheidend, dass das generelle Heil dem Einzelnen zu Teil wird?

Wir erinnern uns, dass das Heil für Iren. einmal in der Aufhebung eines Minus in der Sündenabwaschung und zweitens in dem Geschenk des Plus der Vergottung besteht. Die Sündenvergebung empfängt der Mensch infolge des Entschlusses, ein Christ zu werden, auf geheimnisvolle Weise in der Taufe; von anderweitigen Bedingungen ist bei derselben nicht die Rede. Dafür hat sie aber auch nur eine rückwirkende, nicht active Bedeutung; sie stellt durch die Abwaschung der früheren Sünden lediglich den Zustand der Freiheit wieder her, aber gewährt nicht zugleich die innere Erneuerung des Menschen. Während wir nach Paulus in der Taufe mit Christus sterben und aus ihr als ein neuer Mensch hervorgehen, hat sie bei Iren. im Hinblick auf die Zukunft wesentlich nur die Bedeutung einer Verpflichtung,

die sie auferlegt, wenn der Betreffende auch die Güter, zu deren Erwerb die Taufe befähigt und berechtigt, sich erwerben will. Tatsächlich gewährt ist dem Menschen durch die Taufe, als den Act der Sündenvergebung, nur die Freiheit, sich für Heil oder Verderben entscheiden zu können. Hier zeigt es sich, dass die Sündenabwaschung eigentlich nur die Vorbedingung des Heils ist; die Taufe ist das Portal, durch das man in den Vorhof des Heils eintritt; hier muss die in des Menschen Hand liegende Entscheidung fallen, ob er würdig ist, in das Innere hineinzutreten, oder ob er auch den Vorhof als unwürdig wieder verlassen muss: denn der Aufenthalt im Vorhof ist kein dauernder, sondern nur ein vorübergehender: die Sündenvergebung allein ist für Iren. kein positiver Zustand.

Wenn also die Erteilung der Sündenvergebung an den Menschen auch eine bedingungslose Gabe Gottes ist, so ist durch dieselbe dem Menschen das Heil doch noch keineswegs als reine Gnade geschenkt, sondern eben gerade erst zur Entscheidung und Aneignung angeboten. Wir haben also die Frage, was denn auf Seiten des Menschen dabei das Ausschlaggebende sei, von neuem zu erheben mit der Einschränkung, dass es sich dabei allein um das positive Heilsgut, die Vergottung, handelt.

Wie erlangt der Mensch dasselbe? Durch Gerechtigkeit: II, 11, 1 dominus iustis adoptionem filiorum quae est aeterna vita attribuit. Und wie wird der Mensch gerecht? Nach Iren. ist zu antworten: durch Glauben **und** Werke, d. h. durch den Gehorsam gegen Gott, der sich im Glauben und in der Erfüllung des Sittengesetzes äussert: V, 27, 1 verbum venit . . . in resurrectionem credentium et facientium voluntatem patris; IV, 16, 4 gloria dei, quam nullo modo poterat percipere homo, nisi per eam obsequentiam quae est erga deum; IV, 33, 15 qui credunt deo et sequuntur verbum eius, percipient eam quae est ab eo salutem; V, 6, 1 perfecti . . . illam quae est ad deum fidem servantes et eam quae ad proximum est iustitiam custodientes; IV, 13, 1 naturalia legis per quae homo iustificatur; IV, 15, 1 naturalia praecepta quae ab initio infixa dedit hominibus, id est decalogus, quae si quis non fecerit, non habet salutem; IV, 8, 6 in se assumsit bonas ope-

rationes nostras ad hoc, ut praestet nobis retributionem bonorum suorum.

Vom paulinischen Verständnis der Ausdrücke aus muss von vornherein die Zusammenstellung von Glauben und Werken und die Zurückführung der Rechtfertigung auf beide gemeinsam auffallen. Wenn letztere nämlich auf den Glauben basiert wird, so haben die Werke eigentlich keine Bedeutung, da sie nicht als eigenes Verdienst, sondern als Ausfluss des von Gott geschenkten Glaubens gelten; denn bei Paulus ist πίστις nichts Anderes, als das auf alles eigene Tun verzichtende, Gott gegenüber rein empfangende Verhalten des Menschen.

Wenn hingegen den Werken eine begründende Stellung hinsichtlich der Gerechtigkeit vor Gott neben dem Glauben eingeräumt wird, so ist anzunehmen, dass der Begriff des Glaubens ein unpaulinischer ist. Das ist denn bei Iren. in der Tat der Fall, so oft er auch in paulinischer Weise von Rechtfertigung durch den Glauben u. s. w. spricht. Iren. versteht unter Glauben allerdings nicht lediglich ein Fürwahrhalten aus nur subjectiv zureichenden Gründen in intellectualistischem Sinne; aber noch viel weniger gilt er ihm als Wirkung Gottes im Menschen, als das Vertrauen auf Gott, das Christus in uns weckt und uns abgewinnt; sondern Glaube ist ihm die Hoffnung und Erwartung, dass Gott wahrmachen werde, was er versprochen hat, nämlich die Belohnung der Gerechten, die Bestrafung der Ungerechten: IV, 21, 1 una et eadem illius et nostra fides (scil. Abraham): illo quidem credente futuris quasi iam factis propter repromissionem dei; nobis quoque similiter per fidem speculantibus eam quae est in regno haereditatem. Insofern ist der Glaube die Voraussetzung des Gehorsams gegen Gottes Gebot, das, was uns allein zu sittlicher Anstrengung anspornt; aber nicht in der inneren Verbindung von Blüte und Frucht, sondern der äusseren von Leistung und Lohn. Von da aus tut Iren. noch den Schritt weiter und identificiert — es sei hier an den oben erläuterten Sinn des Glaubens Abrahams erinnert — völlig: Gott glauben, und: das Gesetz erfüllen cf. IV, 6, 5 et ad hoc filium revelavit pater, ut per eum omnibus manifestetur, ut eos quidem qui credunt ei iusti, in incorruptelam et aeternum refrigerium recipiat; credere autem ei est facere eius voluntatem.

Es ist oben schon auf die religiöse Vertiefung in der irenaeischen Betonung des alleinigen Wertes der Gesinnung und nicht der äusseren Werke hingewiesen worden, cf. H, 32, 1 dominus cum magna diligentia quaedam iussit fieri quasi bona et egregia, quibusdam autem abstinere non solum operibus, sed etiam his cogitationibus quae ad opera ducunt, quasi malis et novicis et nequam. In dem den Höhepunkt dieser Auffassung bildenden Gedanken, dass die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei und gerecht mache, liegt für Iren. das Mittelglied zwischen Glauben und Gesetzeserfüllung: IV, 12, 2 dilectio quae est erga deum, quae est adimpletio legis et evangelii, perficit perfectum hominem. Die Forderung der Gesetzeserfüllung ist dadurch vergeistigt, nicht der äussere Werkgehorsam, sondern die innere Herzensgesinnung ist ausschlaggebend. Damit nähert sich Iren. allerdings dem religiösen Begriff des Glaubens, aber das Entscheidende in demselben verkennt er auch hier, indem er die Gesinnung als eine Leistung des Menschen, und nicht als eine Wirkung des Geistes Gottes behandelt. Als Beispiel, wie er auch die Herzensgesinnung des Menschen Gott gegenüber nach dem Massstab äusseren Rechtverhaltens beurteilt, möge seine Deutung von Mt 21 [28ff.] dienen; dies Gleichnis legt er seinem echten Sinne entgegen IV, 36, 8 so aus, dass er unter dem ersten Sohn die Juden, unter dem zweiten die Heiden versteht; er entschuldigt die Nichterfüllung der Zusage des Zweiten mit der Schwäche des menschlichen Willens und legt Gewicht darauf, dass er es gewollt habe; den Ersten aber, dessen Sinnesänderung und Umkehr Jesus gerade der pharisaeischen Selbstgerechtigkeit gegenüber als das Löbliche hinstellen will, tadelt er als schlecht: qui postea poenitetur, quando nihil profuit ei poenitentia. So wird auch die Gesinnung des Herzens wie eine äussere Leistung behandelt.

Dem Allen entspricht es, dass nach Iren. der Glaube nicht eine Tat Gottes im Menschen ist, sondern als eine Leistung desselben an Gott gilt: IV, 39, 2 facere enim proprium est benignitatis dei: fieri autem proprium est hominis naturae. si igitur tradideris ei quod est tuum, id est fidem et subiectionem, recipies eius artem et eris perfectum opus dei. Es ist der eigene Entschluss des Menschen, ob er glaubt oder nicht: V, 27, 1 ex sua sententia credentes faciunt eius voluntatem et

ex sua sententia inobedientes non accedunt ad eius doctrinam; der Mensch ist völlig frei in der Entscheidung für Glauben oder Nichtglauben: IV, 37, 5 non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium hominis servavit dominus. Iren. legt sogar grosses Gewicht darauf, dass das Heil dem Menschen nicht umsonst in den Schoos fällt, sondern dass er sich um dasselbe bemühen muss; IV, 37, 6 neque magnopere appetendum bonum, quod sine suo proprio motu et cura et studio provenisset, sed ultro et otiose insitum; IV,37,7 quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus. οὐχ ὁμοίως ἀγαπᾶται τὰ ἐκ τοῦ αὐτομάτου προσγινόμενα τοῖς μετὰ σπουδῆς εὑρισκομένοις. Die gegenteilige Ansicht, dass der Glaube eine Wirkung Gottes im Menschen ohne dessen Zutun sei, ist ihm also nicht unbekannt; sein Interesse an ihrer Bekämpfung ist die Betonung der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen. Dadurch entfernt er sich aber soweit von der paulinischen Auffassung, dass er V, 9, 3, noch dazu als Ansicht des Paulus selbst, behaupten kann: ἐπεὶ ἄνευ πνεύματος θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα, προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Damit ist nämlich der Herzpunkt der paulinischen Ausführungen verkannt. Denn nicht das ist die Frage, ob man durch die Bemühungen des Glaubens oder durch die Leistung der Werke der Gesetzeserfüllung gerecht werde; sobald man überhaupt den Glauben als eine menschliche Tat betrachtet, ist die ganze Fragestellung verkannt; sondern darum allein handelt es sich, ob der Mensch durch eigenes Bemühen und Selbstanstrengung oder gerade durch den Selbstverzicht in der Hingabe an Gott das Heil erhält. Letztere Bestimmung ist das Charakteristicum der Gerechtigkeit aus dem Glauben; dem Nachweis, dass ersterer Weg vergeblich sei und nie zum Ziele führe, dient Pauli ganze Kritik der A.T.lichen Gesetzesreligion, die keineswegs gerade gegen das mosaische Gesetz, sondern überhaupt gegen das Bemühen, auf dem Gesetzeswege gerecht zu werden, gerichtet ist.

So hat man also zu urteilen, dass Iren. im Grunde den Weg der Selbsterlösung, dass der Mensch durch eigne Kraft gerecht werde, proclamiere? Wie lässt sich damit seine,

trotz der Einsicht, dass der Mensch Gott eine Leistung darbringe, festgehaltene Ansicht, dass das Heil ein Gnadengeschenk sei, vereinbaren? cf. IV, 14, 1 deus sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit, beneficium praestans servientibus sibi ob id quod sequuntur.

Der Widerspruch löst sich auf folgende Weise. Allerdings wird der Mensch nach Iren. durch eigene Kraft gerecht; aber die Gerechtigkeit vor Gott ist für ihn gar nicht das Heilsgeschenk, um das es sich handelt; sie ist vielmehr nur die Bedingung der Zuwendung desselben. Hier macht sich geltend, dass nicht die Gerechtigkeit vor Gott, d. h. der innere Frieden des Herzens in Gott, sondern die Vergottung der irdischen Natur zu göttlicher ewiger Existenzweise ihm als das positive Heilsgut gilt. Gerechtigkeit vor Gott und Erhebung des Menschen zu göttlichem Wesen sind für Iren. nicht identisch, sondern jene ist die Voraussetzung und Bedingung für diese, diese der Lohn für jene. So hat Iren. seine beiden grundsätzlichen Interessen: das moralistische, dass der Mensch sich sittlich anstrengen muss, um des Heiles würdig zu sein, und das religiös-mystische: dass das Heil ein geheimnisvolles Geschenk sei, nicht ohne Geschick zu verbinden gewusst. Das Heil ist Geschenk und ist Verdienst: das schliesst einander ja nicht notwendig aus; es sei nur an das Beispiel einer Promotion honoris causa erinnert, die nur infolge vorhandener Würdigkeit und wegen bestehender Verdienste erfolgt, und auf die der Empfänger doch keinen rechtlichen Anspruch hat, sondern die er rein als Geschenk erhält. Auf diesem Wege gelangte Iren. zu dem auf den ersten Blick willkürlich erscheinenden Resultat seiner Heilsbetrachtung: für seine Entscheidung gegen das Heil ist der Mensch verantwortlich; empfängt er dagegen das Heil, so erscheint dies rein als Gnadengeschenk. Dabei ist nur der Zwischengedanke ausgelassen, dass der Mensch auch an seiner Entscheidung für das Heil schuld ist und sich mit freier verantwortlicher Leistung die Gerechtigkeit erworben hat, die die Bedingung des Heilsgeschenkes ist; aber eben weil ihm das Heil nicht schon in der Gerechtigkeit besteht, braucht er, trotzdem letztere als selbsterworben gilt, jenes nicht auch dafür zu erklären. So verletzt er weder sein moralistisches, noch sein mystisches Interesse: die

Vergeltung im Gericht ist eine gerechte, die Belohnung mit dem Heile eine gütige Veranstaltung Gottes: IV, 36, 6 gratuito quidem pater donat in quos oportet, secundum autem meritum dignissime distribuit adversus ingratos et non sentientes benignitatem eius iustissimus retributor; IV, 39, 4 deus eis quidem qui inquirunt lumen incorruptibilitatis et ad id recurrunt, benigne donans hoc quod concupiscunt lumen . . . aeternum dei qui fugiunt lumen, ipsi sibi causa sunt, ut aeternas inhabitent tenebras, destituti omnibus bonis. Der Grund des Heiles des Menschen ist also nicht dieser, sondern Gott; die Ursache des Verderbens des Menschen ist nicht Gott, sondern der Mensch; cf. II, 34, 3 non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam dei datur . . . qui autem abiecerit eam et ingratus exstiterit factori, ob hoc quod factus est et non cognoverit eum qui praestat, ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia.

Wenn nun aber der Mensch nicht der Realgrund seines Heilsbesitzes ist, sondern dieser in Gott liegt, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass er nicht doch der Causalgrund desselben sei. Wenn auch der Lohn für die erworbene Gerechtigkeit als ein freies Geschenk Gottes betrachtet wird, so ist die Erteilung desselben, da sie nur infolge der vorhandenen Gerechtigkeit stattfinden kann, doch von der Entscheidung des Menschen für Heil oder Verderben abhängig; insofern der Mensch die Ausführung und Betätigung seiner freiwilligen Entscheidung für das Heil in der Erwerbung der Gerechtigkeit vollbringt, liegt schliesslich doch sowol die Initiative, wie der eigentliche Heilserwerb auf Seiten des Menschen und nicht in dem Gnadenwillen und der Kraftmitteilung Gottes. Der einzige Punkt, der Iren. davor bewahrt, das Verhältnis von selbsterworbener Gerechtigkeit und gottgeschenktem Lohn völlig in dem Schema von Ursache und Wirkung aufgehen zu lassen, ist der, dass die Gerechtigkeit keinen rechtlichen Anspruch auf den Lohn begründe, dieser also mehr eine Belohnung sei. Einen Grund für diese stillschweigend angenommene Behauptung führt Iren. nicht an; aber er hat sich wol gehütet, sie preiszugeben, denn im selben Momente wäre seine ganze Theologie zu einem rationalistischen Moralismus zusammengeschrumpft; an Ansätzen zu dieser Causal-

verbindung von Verdienst und Heil fehlt es übrigens nicht, cf. III, 25, 3 salvat deus quos debet salvare et iudicat dignos iudicio. Von einer Aneignung der Gedanken der Prädestination und Gnadenwahl kann bei dieser Betonung der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen natürlich nicht die Rede sein; Iren. stand im Gegenteil anscheinend gerade einer gnostischen Betonung des Prädestinationsgedankens in naturhafter, substantieller Ausprägung gegenüber, cf. II, 29, 1: wenn die Seelen bei der consummatio ihrer Substanz wegen ihr Schicksal erhalten, superfluum est credere, superflua autem et discessio salvatoris; sie werden aber vielmehr nach ihrer sittlichen Leistung beurteilt: si propter iustitiam, iam non propter id quod sint animae, sed quoniam sunt iustae.

Nicht dem Sünder, sondern dem Gerechten schenkt nach Iren. Gott das Heil; nicht die bedrückte Seele wird in ein neues Verhältnis zu Gott versetzt, sondern dem Gerechten wird sein wol verdienter Lohn zu Teil. Weil die Gerechtigkeit nicht die Folge, resp. das Wesen, sondern die Bedingung des Heils ist, kann und muss Iren. auch die unapostolische Forderung aufstellen, dass man nach dem Empfang des Unterpfands des Heils sich noch weiterhin mit guten Werken schmücken und bei Strafe des Heilsverlustes aller Ungerechtigkeit zu enthalten habe: IV, 27, 2 debemus timere ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid, quod non placeat deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno eius; IV, 36, 6 durch den, der nicht im hochzeitlichen Kleide kam Mt 22[12], ist darauf hingewiesen, oportere nos cum vocatione et iustitiae operibus adornari, uti requiescat super nos spiritus dei ... qui autem vocati quidem sunt ad coenam dei et propter malam suam conversationem non perceperunt spiritum sanctum, proiicientur, inquit, in tenebras exteriores; V, 8, 3 mundi sunt .. qui eloquia dei meditantur die ac nocte, uti operibus bonis adornentur. Bei einem tieferen Verständnis der paulinischen Theologie sind diese Gedanken, wie überhaupt die Position, die wir Iren. in dieser ganzen Frage einnehmen sahen, unmöglich; sie sind nur erklärlich bei einer völligen Verkennung der paulinischen Auffassung des religiösen Heilsgutes und des Weges, auf dem der Mensch dasselbe empfängt, sowie der inneren organischen Verknüpfung desselben mit dem sittlichen Verhalten des erlösten Individuums.

Werfen wir einen Blick auf diesen dogmengeschichtlichen Teil zurück, der sich bemühte, eine objective Darstellung der irenaeischen Heilslehre zu geben und diese in der kritischen Beleuchtung durch die entsprechenden paulinischen Gedanken erscheinen zu lassen, so wird man das Urteil nicht anders zusammenfassen können, als dass diese irenaeische Heilslehre, so häufig sie auch mit Paulinismen durchsetzt erscheint und ist (deren Mass objectiv historisch festzustellen uns nicht möglich erscheint, und die hier nur im Grossen hervortreten konnten), trotzdem ihrem ganzen Charakter nach pseudopaulinisch ist. Man mag über das Mass der Aneignung des Einzelnen verschiedener Ansicht sein, aber darüber, dass das Ganze der paulinischen Position, ihr religiöser Kern nicht erfasst ist, kann kein Zweifel bestehen. Somit hat dem Iren. aber die Triebfeder gefehlt, die ihn zur Fructificierung gerade dieser Theologie hätte veranlassen können; die Gründe seiner Benutzung derselben müssen also äusserer, nicht innerer Natur sein. Der Grundzug der irenaeischen Theologie ist nicht paulinisch, sondern ein durch die mystische Vergottungsidee nur ungenügend balancierter Moralismus. Jenes religiöse Reis, das auf den letzteren gepfropft ist, hat Iren. dem Culturboden entnommen, auf dem er lebte: dem antik-hellenischen Geiste. Diese Vergottungsidee hat vielfach formale Ähnlichkeit mit dem Paulinismus und konnte darum sowol mit dessen Ausdrücken ausgeführt, wie für seine genuine Fortsetzung gehalten werden. In Wirklichkeit bedeutet sie aber der reinen paulinischen Religiosität gegenüber eine magische, hyperphysische Auffassung des Heils.

Die, im Einzelnen diametrale, Abweichung des Iren. von Paulus trat in jedem beobachteten Punkte zu Tage.

Die Sünde ist nicht das persönliche Schuldgefühl, welches das Menschenherz der Liebe Gottes entfremdet, sondern ein genereller Druck, der auf dem Einzelnen als Verlust der ursprünglichen Freiheit und als Entbehrung des verdienten göttlichen Lohngeschenkes, aber nicht als wirksame Macht, die ihn vom Guten abzieht, lastet.

Die Sündenvergebung ist nicht Veränderung der Herzensstellung zu Gott, sondern Abwaschung des generellen Druckes; dementsprechend schliesst sie die innere Herzenserneuerung nicht als Folge ein, sondern stellt lediglich den ursprünglichen Zustand

der Entscheidungsfreiheit für Heil oder Verderben wieder her; sie ist also nicht eigentlich das Wesen, sondern nur eine Vorbedingung des Heils. Die positive Seite desselben ist nicht die logisch notwendige Kehrseite jener Aufhebung des Minus, sondern ein Zweites, das als die Hauptsache hinzukommt; wo Vergebung der Sünden ist, da ist nicht auch selbstverständlich Leben und Seligkeit, sondern diese werden nur demjenigen zu Teil, der sich ihrer würdig gezeigt hat. Das positive Heilsgut besteht nicht in dem gläubigen Vertrauen des Herzens zu Gott, sondern in der hyperphysischen Umschaffung der menschlichen Natur als Vorbereitung zur Unsterblichkeit; wir werden nicht Gottes, sondern Gott. Das Heil ist demgemäss in der Gegenwart nicht Vollbesitz, sondern Unterpfand und Vorbereitung für die Vollendung in der Zukunft. Der Besitz des Heils ist nicht die Quelle der Sittlichkeit, sondern gute Werke sind die Vorbedingung des Empfangs des Heilsgeschenks; die Sittlichkeit ist also nicht eine religiöse, sondern eine selbsttätige.

Erworben ist das Heil nicht durch die Gehorsamsleistung Christi in seinem Leben und Tod, sondern sein objectiver Bestand beruht auf der Constitution der Person Christi.

Das specifisch Neue des christlichen Heilsguts, die Gottesgerechtigkeit allein aus gläubigem Vertrauen, ist im Interesse der Continuität der Heilsgeschichte zurückgetreten hinter die Betonung der Übereinstimmung des Heilsweges in beiden Bünden, die in der Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes besteht. In seiner Auffassung der Heilsgeschichte stellt Iren. nicht das Gesetz überhaupt, sondern nur das Ceremonialgesetz unter den Gesichtspunkt der Erziehung, deren Ziel nicht die Freiheit vom Gesetz, sondern das Gesetz der Freiheit ist.

Demgemäss wird dem Menschen das Heil nicht infolge seiner selbstlosen Hingabe an Gott, sondern seines Verdienstes in der Leistung des gläubigen Gehorsams zu Teil. Die Initiative für die Zueignung des objectiv vorhandenen Heils an das Individuum liegt nicht in dem Willen Gottes, sondern in der Entscheidung des Menschen. Das Heil wird nicht aus reiner Gnade, sondern nach Würdigkeit zuerteilt; es gilt zwar als Geschenk, setzt aber Verdienst voraus. Letzteres ist zwar nicht der Realgrund des Heils, aber der Causalgrund des subjectiven Empfangs des Heils.

Die Differenz von Paulus ist demnach in allen diesen Punkten eine durchgreifende.

Insofern aber die Heilslehre der Nerv sowol der paulinischen, wie der irenaeischen Theologie ist, wird man darauf zu verzichten haben, von einer inneren Verwandtschaft der irenaeischen mit der paulinischen Theologie zu reden.

Schluss.

Wir sind am Schlusse unserer Untersuchung. Dieselbe wurde in zwei verschiedenen Fragestellungen angestellt, deren Lösung unabhängig von einander geschehen ist. Die beiden Antworten controllieren sich und ergänzen einander; ihre Übereinstimmung bestätigt die Richtigkeit unseres Resultats. Der kirchengeschichtliche Teil hat in seiner empiristischen Untersuchung dessen, was Iren. selbst als paulinisch darbietet, ergeben, dass dieser weder Sympathie für die machtvolle individuelle Erscheinung des historischen Paulus, noch ein tieferes Verständnis seiner Predigt besitzt; dass er vielmehr den Apostel als eine den anderen Aposteln uniforme dogmatische Grösse behandelt und demgemäss, ohne Bewusstsein von der Eigentümlichkeit des Inhalts der paulinischen Briefe, die letzteren als Belege für seine aus anderen Quellen stammenden und andere Ziele verfolgenden Ansichten citiert, die in Wirklichkeit den paulinischen Briefen entweder ganz fremd sind oder doch nur secundär in ihnen vorliegen. Der dogmengeschichtliche Teil hat in systematischer Darstellung die irenaeische Heilslehre an dem Massstabe des Paulinismus gemessen und ergeben, dass sich zwar im Einzelnen und äusserlich mannigfache Berührungspunkte finden, die eine, wenn auch nicht intensive, doch quantitativ bemerkenswerte Beschäftigung mit den paulinischen Briefen constatieren; dass es Iren. aber nicht gelungen ist, die Grundgedanken des Paulus über das Wesen des Heils zu erfassen, dass er vielmehr von dem Gehalte der paulinischen Ausdrücke, die er im Munde führt, weit entfernt ist. Demnach ist es falsch, aus der Häufigkeit der paulini-

schen Citate im Werke des Iren. und der paulinischen Formen und Formeln in seiner Theologie zu schliessen, dass der Paulinismus zum Fundamente seines Standpunktes gehöre. Paulus ist für Iren. so wenig Fundament, dass man ihn kaum als Ferment bezeichnen darf.

Zugleich ergiebt sich hieraus (vorausgesetzt, dass Iren. als Repräsentant seiner Zeit gelten darf), da bei ihm das erste Beispiel eines canongleichen Gebrauchs der paulinischen Briefe vorliegt, dass diese in erster Linie nicht aus inneren Gründen mit Rücksicht auf ihren positiven Inhalt, sondern aus äusserer, d. h. von ihrem Wesen unabhängiger, Veranlassung zu diesem officiellen Gebrauch gelangt sind. Der natürliche Process der wachsenden Verehrung, die sie infolge ihres Urhebers und Alters immer mehr erfahren mussten, hätte in der Zeit von Justin bis Iren. nicht diese Fortschritte machen können; er ist u. E. durch den Vorgang des Gnosticismus in der Berufung auf die paulinischen Briefe beschleunigt worden, wenn dieser Umstand nicht gar überhaupt erst die Veranlassung zu dem gleichen Gebrauch seitens der Grosskirche gewesen ist.

Wie hat aber Iren. trotz dieses officiellen Gebrauchs der Paulusbriefe blind an ihrem offenbaren Inhalt vorbeigehen und nur die Bestätigung seiner eigenen, dem Paulus oft widersprechenden Gedanken aus ihnen herauslesen können? Weil er — auch hierin ganz ein Kind seiner Zeit, der Sturm- und Drangperiode der jugendlichen Kirche, in der ihr Macht und Kraft erstarkte, aber klare Selbstbesinnung und bewusste Selbständigkeit noch fehlte — überhaupt kein principiell-systematisches, sondern lediglich practisch-kirchliches Interesse besass. Die Frage: was ist Wahrheit? existiert für ihn nicht; sein Ziel ist das practische Christentum, wie es die Kirche allein bietet. Dadurch concentrierte sich sein Streben auf das, was Not tut, und zumal in jener Zeit Not tat: feste fromme Sittlichkeit, aber verengerte sich auch der Kreis dessen, was ihm religiös wertvoll erschien, auf Kosten seines Verständisses der eigentlichen christlichen Heilslehre. Jener Mangel an principiellem Interesse rächte sich in seiner Theologie. Er ist sich selbst nicht bewusst gewesen, dass dieselbe etwas Anderes sei, als sein Glaube. Von den Gnostikern zu dem ihm unbewussten Schritt gezwungen, das theoretische

Recht seines practischen Christentums aufzuweisen, war er darum nicht fähig, des Stoffes Herr zu werden. Es fehlte ihm das Organ zum Verständnis seines eigenen Unternehmens. Nur so war es möglich, die widerstrebenden Gedankenreihen aneinanderzuschieben, nur so konnte er, je nach dem jedesmaligen Ziele seines Gedankenganges, dasselbe in entgegengesetzter Weise verwenden. Iren. fehlt das wissenschaftliche Gewissen; für uns hat dieses Verfahren etwas Verletzendes, für ihn ist es kein persönlicher Vorwurf: war ihm doch alles Theologische nur Mittel zum Zweck; das Gebot wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit war ihm so unbekannt, als ihm das Interesse für principielle Wahrheit fern lag. Er vermochte die Religion, die sich absolut vollkommen weiss, und die Theologie, die stets nur relative Wahrheit hat, nicht auseinanderzuhalten und übertrug das Recht jener auf diese. Der Unterschied zwischen Glaube und Theologie ist für ihn lediglich ein quantitativer. Letztere ist ihm gar nicht Wissenschaft, sondern nur Apologetik, sie will nicht die Wahrheit erforschen und innerlich begründen, sondern das Feststehende äusserlich belegen; nicht der Drang nach Wahrheit, sondern die Fürsorge für Sicherheit ist ihr Motiv. Erst bei den Alexandrinern ist dies anders, sie haben sich auch zuerst an Paulus religiös erwärmt. Iren. hat mit ihm nur wie mit einem toten Object operiert und in ihm kein Leben, sondern eine dogmatische Grösse gesehen; darum konnte er von dort auch kein Leben schöpfen. Weil sein theologischer Standpunkt ein vorgefasster und fertiger, nicht lebendiger und wachsender war, konnte er sich auch mit den paulinischen Briefen eingehend beschäftigen, ohne dass ihm eine Ahnung von ihrem religiösen Gehalt aufging.

Ihrem Gegenstand gemäss hat unsere Abhandlung mehr und mehr zu einer fortschreitenden Verurteilung des Iren. werden müssen. Der Kritik am Massstabe des Paulinismus konnte sein Verfahren und Standpunkt nicht genügen. Aber der Stein kann trotzdem ein edler Stein sein, der vor dem Demant zersplittert. So ist auch Iren. in dem Rahmen des zweiten Jahrhunderts eine Lichtgestalt. Das um so mehr am Schlusse dieser über ihn absprechenden Abhandlung zu betonen, ist Pflicht der Gerechtigkeit. Zwar tritt er uns aus seinem Werke nicht als ein religiöses Genie entgegen, wie ein Paulus oder Augustin aus

ihren Worten selbst sprechen; aber immer wieder bricht seine warme persönliche Religiosität durch, gepaart mit der ehernen Strenge seiner Forderungen an das sittliche Leben des Christen. So wenig evangelisch seine Theologie war, so trefflich war sein practisches Christentum; es ist eine ernste Lehre und kräftig gegen alle Schwärmerei: Gott glauben ist seinen Willen tun! Diese strenge Sittlichkeit begründet das historische Existenzrecht der katholischen Kirche jener Zeit. Hatten wir oben zu rügen, dass Iren. den Unterschied zwischen Glauben und Theologie zu Beider Schaden übersieht, so ist andrerseits seine besonnene Stellung zur Philosophie zu bewundern, die ebensowol das Recht der Forschung anerkennt, wie die Unabhängigkeit des religiösen Gebiets von derselben hervorhebt. Die Betonung der Souveränetät der Religion hindert ihn nicht, sich classischer Bildung zu befleissigen: er ist im Homer und anderen Classikern ebenso bewandert, wie in der philosophischen Litteratur wol orientiert. Unbesorgt hat er sein theologisches Werk in den Formen der Weltlitteratur verfasst. Seine massvolle Stellungnahme zum Passahstreit wie zum Montanismus leuchtet in ihrer Weisheit und Freundlichkeit aus den Kämpfen der Zeit hervor. Milde und freimütige Weitherzigkeit ist ihm überhaupt eigen; streng und energisch ist er nur gegen die Feinde der Einheit des Kirchenglaubens, aber auch hier zumeist ohne persönliche Gehässigkeit. Begabt mit feinem Witz und treffender Vergleichungskunst, eifert er mit gesundem Tact für das Heilige. Er ist kein speculativer oder systematischer Kopf, sondern ein practisch-kirchlicher Mann; er gleicht auf theologischem Gebiete einem trefflichen Verwaltungsbeamten, aber er ist kein genialer Erfinder und Erbauer. Man gewinnt den Eindruck, als ob er als stiller Friedensmann allein für seine Herde gelebt hätte, wenn er sich nicht von Gott zum Kampfe gegen die Störenfriede aufgerufen gefühlt hätte. So erscheint Iren. als einer jener getreuen Diener der Kirche des Herrn, die in frischer Tatkraft Rom in ihrem Sinne gross gemacht haben. Das Ausschlaggebende aber, was seine Persönlichkeit zu einer christlichen stempelt, ist die innige Beziehung alles Lebens und Seins auf Gott, sowie der frohe Mut und ernste Wille, in gottgemässer Lebensführung der göttlichen Woltaten würdig zu sein.

Trotzdem erweist sich sein Standpunkt, an dem Evangelium

und an Paulus gemessen, als unterchristlich, sobald er versucht, sein practisches Christentum theoretisch zu fixieren. Frommes Leben ist zweifellos eine Forderung des Christentums, und gerade die Sittenreinheit der Christen hat ihnen zu jener Zeit ihre edelsten Genossen zugeführt, die hier eine practische Bewährung der dargebotenen Weltanschauung fanden, die als Beweis der Göttlichkeit und Wahrhaftigkeit der letzteren erschien. Aber trotzdem gefährdete die lehrhafte Betonung der Sittlichkeit die Grundbestimmung der christlichen Religion, dass die innere Erneuerung des Menschen das Primäre sei und nicht die äussere Rechtschaffenheit: denn das war Jesu Lehre vom Gottesreich, dass Alles um seinetwillen geschehen müsse, und der Kern der paulinischen Doctrin: durch Glauben, nicht durch Werke gerecht. Diese Gefahr, auf den Standpunkt der Werkgerechtigkeit und Selbsterlösung zurückzusinken, hat die Zeit selbst gefühlt; Iren. stellt das Gegengewicht her durch die Betonung der göttlichen Gnade als eines göttlichen Geschenks. Aber auch das meint Iren. nicht im rein christlichen Sinne, sondern in dem seiner Zeit. Die der antiken Heilsidee entsprechende Anschauung von einer von Gott geschenkten Umschaffung der menschlichen Natur, durch die in seiner Theologie die Abhängigkeit des Menschen von Gott sichergestellt war, hat mit ihrem Entgegenkommen gegenüber den mysterienhaften Neigungen der Zeit vor allem die Welt gewinnen helfen; sie mag auch auf der Peripherie des Christlichen liegen, und viel Christliches wird man in sie hineingetragen und so herübergerettet haben: aber indem man diesen Gedanken in das Centrum rückte, gefährdete man das Wesen der christlichen Religion, da in demselben die innere Umschaffung des Menschen statt als religiös-sittliche Wiedergeburt vielmehr als naturhafte mystische Verwandlung gemeint war.

Beide Lehren, die moralistische und die mystische, sind gewiss der Niederschlag einer practisch-christlichen Gesinnung, aber, an dem Evangelium gemessen, sind sie demselben fremd und unterchristlich. Es ist im letzten Grunde der Gegensatz der Erlösungs- und der Gesetzesreligion, der hier zu Tage tritt, des Gottesfriedens und der Selbstgerechtigkeit, welche letztere durch jenen mystischen Gedanken nur ungenügend balanciert ist; es ist der Weg der Veräusserlichung und der Verzauberung des Evangeliums, den Iren. als Sohn der altkatholischen Kirche mitzog.

Beide Lehren widersprechen den paulinischen Ausführungen; wie denn auch die Geistestat des 16. Jahrhunderts aus diesen die Kraft schöpfte, die Schranken jener Dogmatik zu zertrümmern und das schlichte Kleinod des Evangeliums wieder frei erstrahlen zu lassen. Aber wie noch jetzt im Banne jener katholischen Dogmatik manch frommes Christenherz lebt, trotzdem sie gegenüber dem Evangelium nur als Versteinerung gelten kann, so hat Iren. erst recht als Christ und Held zu gelten, dessen Zeitverhältnisse zu dieser Gestaltung des Evangeliums führten. Auch er hat wahres Christentum, aber in fremdartiger Umhüllung und falscher Ausprägung. Die Sturm- und Drangzeit, in der er lebte, entschuldigt ihn; es geziemt auch nicht, mit dem idealen Massstab des Paulinismus andere historische Erscheinungen zu verurteilen, aber es gilt, den Abstand zu messen und zu constatieren. Iren. ist eine Lichtgestalt, aber im Rahmen einer Zeit, die bereits den Weg zur Weltkirche einschlug; er trägt mit Recht den Namen eines Friedensmannes, aber er will den Frieden mit Gott durch den Frieden mit der Welt gewinnen, während das Evangelium den Frieden mit Gott als das Erste verheisst und den Frieden mit der Welt als Folge: so ist Iren.'s Richtpunkt nicht Golgatha, sondern Rom. Darin ist das Urteil über sein Verhältnis zu Paulus enthalten.

Druck von August Pries in Leipzig.

DIE

GNOSTISCHEN QUELLEN

HIPPOLYTS

IN SEINER

HAUPTSCHRIFT GEGEN DIE HÄRETIKER

VON

H. STAEHELIN.

—— ——

SIEBEN NEUE BRUCHSTÜCKE DER SYLLOGISMEN DES APELLES.
DIE GWYNN'SCHEN CAJUS- UND HIPPOLYTUS-FRAGMENTE.

ZWEI ABHANDLUNGEN

VON

A. HARNACK.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1890.

Zunächst scheint es, als ob Iren. die paulinische Auffassung, dass das Heil dem Einzelnen ohne sein Verdienst und Würdigkeit von Gott aus Gnaden geschenkt wird, teile. Denn es ist eine seiner grundlegenden Behauptungen, dass der Mensch das Heil nicht aus sich selbst besitzt, sondern als Geschenk Gottes empfängt: V, 15, 1 bonus pater benigne vitam donans his qui ex se non habeant vitam; II, 34, 3 non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam dei datur; III, 20, 3 ipse dominus erat qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari, et propter hoc Paulus infirmitatem hominis annuntians ait Ro 7 18, significans, quoniam non ex nobis, sed a deo est bonum salutis nostrae; IV, 27, 2 omnes enim homines egent gloria dei, iustificantur autem non a semetipsis, sed a domini adventu, qui intendunt lumen eius. Indessen diese Aussagen gehen nicht über den Gedanken hinaus, dass das Heil nicht erst von dem einzelnen Individuum erworben werde, sondern bereits durch Christus beschafft sei; sie führen nur aus, dass es ein für die Menschheit als genereller Besitz bereitetes Geschenk sei, sagen aber Nichts darüber aus, wie der Einzelne es sich aneignet. Wenn aber ein Gut einer Gesamtheit zur Austeilung geschenkt ist, so ist weiter die Bestimmung erforderlich, unter welchen Bedingungen die Einzelnen an demselben Anteil erhalten. Hierauf kommt es aber bei unserer Fragestellung allein an, die wir genauer so fassen: was ist dafür entscheidend, dass das generelle Heil dem Einzelnen zu Teil wird?

Wir erinnern uns, dass das Heil für Iren. einmal in der Aufhebung eines Minus in der Sündenabwaschung und zweitens in dem Geschenk des Plus der Vergottung besteht. Die Sündenvergebung empfängt der Mensch infolge des Entschlusses, ein Christ zu werden, auf geheimnisvolle Weise in der Taufe; von anderweitigen Bedingungen ist bei derselben nicht die Rede. Dafür hat sie aber auch nur eine rückwirkende, nicht active Bedeutung; sie stellt durch die Abwaschung der früheren Sünden lediglich den Zustand der Freiheit wieder her, aber gewährt nicht zugleich die innere Erneuerung des Menschen. Während wir nach Paulus in der Taufe mit Christus sterben und aus ihr als ein neuer Mensch hervorgehen, hat sie bei Iren. im Hinblick auf die Zukunft wesentlich nur die Bedeutung einer Verpflichtung,

Quellen und Litteratur.

Irenaeus: Adv. haereses.
Clemens Alexandrinus: Stromateis.
Origenes: C. Celsum.
F. Jacobi: Artikel „Gnosis" in Herzogs Realencyklopädie (1. Auflage).
R. Volkmar: Die Philosophumena und Marcion (Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller. 1854).
A. Hilgenfeld: Das System des Gnostikers Basilides (Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller. 1856).
F. C. Baur: Das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben (Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller. 1856).
R. A. Lipsius: Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang (Ersch und Gruber: Allgemeine Encyklopädie, 1. Section, 71. Band. Leipzig 1860).
W. Möller: Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860.
R. Baxmann: Die Philosophumena und die Peraten (Zeitschrift für die historische Theologie. 1860).
A. Hilgenfeld: Der Gnosticismus und die Philosophumena mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen von W. Möller und R. A. Lipsius (Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie. 1862).
R. A. Lipsius: Ueber die ophitischen Systeme (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1864).
G. Heinrici: Die Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin 1871.
A. Harnack: De Apellis gnosi monarchica. Leipzig 1874.
A. Harnack: Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus (Zeitschrift für die historische Theologie. 1874).
F. Jacobi: Das ursprüngliche Basilidianische System (Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876).
A. Hilgenfeld: Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig 1884.
Salmon: The Cross-References in the Philosophumena (Hermathena 1885).

§ 1. Einleitendes.

Nach der Entdeckung der Refutatio omnium haeresium des Hippolyt — sie wird jetzt gewöhnlich, zur Unterscheidung von anderen ketzerbestreitenden Werken, unter dem nicht korrekten Titel „Philosophumena“ citiert — erhob sich sofort die Frage über den Wert der in ihr enthaltenen Berichte; denn bekanntlich weichen diese Berichte von den Nachrichten anderer Häreseologen ab, resp. enthalten ganz neue Stoffe. Gewichtige Stimmen, wie die F. C. Baurs und F. Jacobis, sprachen Hippolyt die grössere Glaubwürdigkeit zu, während andere Gelehrte, z. B. A. Hilgenfeld, R. A. Lipsius, A. Harnack u. A. für die Darstellung bei Irenaeus, Clemens von Alexandrien und den älteren kirchlichen Häreseologen überhaupt eintraten. Eine ganz neue Gestalt erhielt das Problem durch Salmon (The Cross-References in the Philosophumena in der Ztschr. Hermathena 1885; s. dazu die Anzeige von A. Harnack in der Theol. Lit.-Ztg. 1885 Col. 506). Nachdem er die Bedeutung der Philosophumena für unsere Kenntnis der gnostischen Systeme kurz berührt und der verschiedenen Ansichten über den Wert des Werkes gedacht hat, wirft er die Frage auf, ob die von Hippolyt citierten Schriften wirklich von Häretikern stammen, und ob die in ihnen beschriebenen, bisher unbekannten Sekten überhaupt existiert haben. Hippolyt selbst sei sicher von ihrer Echtheit überzeugt gewesen und habe auch über einige gnostische Schriften, z. B. über die des Valentin, richtig geurteilt; doch sei es unerklärlich, wie Hippolyt diese zum Teil sonst nirgends bekannten Werke habe in seinen Besitz bringen können, welche er zudem mit der Miene eines Mannes beschreibe, der sich bewusst sei, sorgfältig behütete Geheimnisse ans Licht zu ziehen. Ein einzelner, gläubig gewordener Häretiker könne diese Traktate dem Hippolyt nicht überliefert haben; denn sie seien zu zahl-

reich und unter sich zu verschieden, als dass ein Einzelner sie in seinen Besitz habe bringen können. Die Sache scheine mithin nur so erklärt werden zu können, dass Hippolyt durch Zufall ein oder mehrere häretische Werke in seine Hände bekommen, nun eifrig begonnen habe, nach andern behufs Widerlegung zu fahnden und so als emsiger Sammler dieser Litteratur bekannt geworden sei; derjenige, welcher Hippolyt eine wirklich häretische Schrift verkauft, habe dann wahrscheinlich andere fabriziert und sie Hippolyt als echte in die Hände gespielt.

Zu dieser Ansicht ist Salmon gedrängt worden durch die vielen seltsamen Uebereinstimmungen in Ausdruck und Gedankengang, welche die von Hippolyt wiedergegebenen gnostischen Schriften aufweisen; denn sie führen zu dem Gedanken, es müssten, obschon diese Dokumente dem Anschein nach allen andern kirchlichen Schriftstellern ausser Hippolyt unbekannt waren, trotzdem Häretiker aus sehr verschiedenen Schulen mit den Werken ihrer Gesinnungsgenossen bekannt gewesen sein. — Salmon bringt nun eine ziemlich grosse Anzahl dieser Uebereinstimmungen zur Erhärtung seiner Ansicht bei und stellt auch verschiedene Hypothesen auf, um sie zu erklären, ohne jedoch eine derselben näher auszuführen.

Er ist nicht der Erste, welcher die Verwandtschaft der von Hippolyt citierten gnostischen Schriften bemerkt hat. Neben Hilgenfeld, der in seiner „Ketzergeschichte des Urchristentums" einige Fingerzeige giebt und in seinem Artikel: „der Gnosticismus und die Philosophumena" im 18. Bande der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" die Verwandtschaft einiger von Hippolyt gezeichneter Systeme kurz berührt hat, ist es besonders Möller in seiner „Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes" gewesen, der die Verwandtschaft der in den Philosophumena enthaltenen Berichte über die gnostischen Systeme näher erörtert und dabei auch verschiedene jener merkwürdigen Uebereinstimmungen in Ausdruck und Art der Beweisführung herangezogen hat.

Was aber noch fehlt, damit die Frage der Verwandtschaft dieser Schriften untereinander ihrer Lösung näher gebracht werde, ist eine, speciell auch auf das Einzelne sich erstreckende Vergleichung derselben. Das soll die Hauptaufgabe dieser Abhandlung bilden. Ausserdem werden wir öfters auch andere

kirchliche Schriftsteller zur Vergleichung heranziehen müssen. Um jedoch nicht zu weitläufig zu werden, gestatten wir uns, meist nur Irenaeus und Clemens Alexandrinus als Vertreter der occidentalischen und der orientalischen Kirche zu citieren. — Unser Urteil in Bezug auf die Philosophumena wird aber in vielen Fällen sehr erschwert durch den stark korrumpierten Text, dessen Herstellung auch Duncker und Schneidewin (1859; nach ihrer Ausgabe werden wir citieren) mehrfach als hoffnungslos haben aufgeben müssen.

§ 2. Die unverdächtigen Stücke der Philosophumena.

Sehen wir uns nun Buch V bis X der Philosophumena, worin die Häretiker bekämpft werden, näher an, so bemerken wir, dass ihr Verfasser in einzelnen Partien vollständig abhängig ist, namentlich von Irenaeus, während er in andern wiederum volle Selbständigkeit an den Tag legt. Der Bericht über Secundus (Phil. VI, 38) ist fast wörtlich aus Irenaeus' Werke adversus omnes haereses (I, 11, 2) entnommen; der Bericht über Epiphanes (VI, 38) stammt aus Ir. adv. haer. I, 11, 3; der über „Andere" (VI, 38) (nämlich Valentinianer) aus Ir. adv. haer. I, 11, 5; ebenso die Relation über *οἱ περὶ τὸν Πτολεμαῖον* (VI, 38) aus Ir. adv. haer. I, 12, 1; ferner folgt Hippolyt dem Irenaeus in seinen Angaben über Marcus (VI, 39—55 cf. Ir. adv. haer. I, 13, 21, 14, 15, 16, 17, 18), Saturnilus (VII, 28 cf. Ir. adv. haer. I, 24, 1), Carpocrates (VII, 32 cf. Ir. adv. haer. I, 25), Cerinth (VII, 33 cf. Ir. adv. haer. I, 25, 2. 3. 4. 6), die Ebioniten (VII, 34 cf. Ir. adv. haer. I, 26, 2), Nicolaus (VII, 36 cf. Ir. adv. haer. I, 26, 3) und Tatian (VIII, 4. 16 cf. Ir. adv. haer. I, 28, 1). — Etwas anders steht es mit dem, was Hippolyt über Marcion und Cerdo bringt. Die Angaben über beide Männer im 37. Cap. des 7. Buches folgen dem Berichte des Irenaeus (adv. haer. I, 27, 1. 2); dagegen fallen bei Hippolyt VII, 10 und X, 19 Cerdo und Marcion hinsichtlich der Lehre zusammen, und was im *ἔλεγχος* VII, 28—31 über Marcion gesagt wird, ist verschieden von dem in der *ἐπιτομή* X, 19 über ihn Berichteten. — Marcion erkennt nach VII, 28—31 zwei Principien an: ein gutes und ein schlechtes (Hippolyt

will hier eben gewaltsam den unpassenden Vergleich der Lehre Marcions mit dem Dualismus von *φιλία* und *νεῖκος* des Empedokles durchführen), und p. 394, 52 sq. wird von dem Marcioniten Prepon gesagt, er nehme drei Principien an; die zusammenfassende Angabe in der *ἐπιτομή* dagegen trennt die Lehre Marcions weder von derjenigen Cerdos (wie dies doch VII, 37 nach Ir. adv. haer. I, 27, 1. 2 geschieht), noch von der Fortbildung durch Prepon, da sie Marcion und Cerdo die Lehre zuschreibt: *εἶναι τρεῖς τὰς τοῦ παντὸς ἀρχάς· ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλην.*

In zwei weitern Stücken zeigt sich Hippolyt von Tertullian abhängig. Das eine derselben ist ein Bericht über Apelles, das andere über Hermogenes. Apelles' Lehre wird in den Philosophumena im 8. Buche, cap. 17 auseinandergesetzt (in der Epitome: X, 20). Nach A. Harnack (de Apellis gnosi monarchica. Lips. 1874) folgte Hippolyt in Bezug auf die Christologie des Apelles seiner eigenen, früher verfassten Schrift: dem *σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, — in Bezug auf die Lehren von Gott, den Engeln, der h. Schrift Tertullians verloren gegangenem Buche contra Apelleiacos. Die Differenzen zwischen Tertullian und Hyppolyt seien daraus entstanden, dass Apelles selbst seine Ansichten mehrfach geändert habe; Zeuge für seine früheren Anschauungen sei Hippolyt, für seine spätern Rhodon und Tertullian. — Die Relation über Hermogenes (Philosophumena VIII, 17. X, 28) ist in ihrer ersten Hälfte, wo das Verhältnis Gottes zur Hyle behandelt wird, gleichlautend mit dem in der Schrift Tertullians contra Hermogenem darüber Gesagten; dagegen findet sich bei Tertullian nicht das Folgende, was die Philosophumena bringen: die Christologie des Hermogenes und die Schriftstelle, auf welche sich dieser für seine Lehre vom Leibe Christi beruft (Psalm 18, 5. 6). Tertullian und Hippolyt gehen hier wahrscheinlich auf eine gemeinsame Quelle zurück, auf die bei Euseb. erwähnte Schrift des Theophilus gegen Hermogenes, oder auf die Schrift des Hermogenes selbst (cf. über Hermogenes: A. Harnack: Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus p. 206 sq.).

Dem Syntagma Justins folgt Hippolyt der Hauptsache nach in dem zweiten Teile seines Berichts über den Magier Simon (Phil. VI, 19. 20) (cf. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums, a. a. O. p. 177, 181).

Endlich schreiben die Philosophumena oft fast wörtlich das

bellum Judaicum des Flavius Josephus aus (oder eine dem Josephus zu Grunde liegende Quelle?) in dem, was sie über die Essener, die Pharisäer und die Sadducäer berichten (Fl. Josephus de bello Jud. II, 8, 2—14 cf. Phil. IX, 18—29).

Mit Ausnahme der Angaben über Marcion und Cerdo, in welchen er sich das eine Mal durch seine Tendenz, die Meinungen seiner Gegner aus ihrer Beeinflussung durch die griechischen Philosophen abzuleiten, zu unrichtiger Darstellung hat verleiten lassen (VII, 28—31), und das andere Mal in gedrängter Zusammenfassung die Lehrunterschiede verwischt hat (X, 19), folgt Hippolyt überall hier treu und genau seinen Gewährsmännern.

Zuverlässig erweist er sich nun auch in einer zweiten Gruppe von Berichten, welche er, soweit wir sehen können, unabhängig abgefasst hat; es sind dies seine Nachrichten über Theodot von Byzanz (VII, 35. X, 23), Theodot den Wechsler (VII, 36. X, 24), über die Quartodecimaner (VIII, 18), die Montanisten (VIII, 19. X, 25), die Encratiten (VIII, 20), über Noët (IX, 7. 10. X, 27), Callist (IX, 11. 12. X, 27), über die Elchasaiten (IX, 13—17. X, 29) und Juden (IX, 30). Meist berichtet er nur kurz und sachlich über alle diese Häresien und Häretiker, und was er sagt, klingt durchaus glaubwürdig. Seine Angaben über Theodot von Byzanz und Theodot den Wechsler werden bestätigt und ergänzt durch den Verfasser des sogenannten „kleinen Labyrinths“ (bei Euseb. h. e. V, 28, 6) und durch das Syntagma Hippolyts (cf. Hilgenfeld: Ketzergeschichte p. 610 sq.). Die Quartodecimaner, die er ganz kurz bespricht, musste er als wohlunterrichteter Mann, als Verfasser des Ostercanons, kennen; die montanistische Bewegung erstreckte sich noch weit über Hippolyt hinaus. Das über die Encratiten Bemerkte stimmt mit den Angaben des Clemens Alex. (Strom. VII, 17 p. 900; I, 15 p. 359) und Irenaeus (adv. haer. I, 28, 1). Das Buch Elchasai hat er vielleicht selbst eingesehen (cf. Phil. IX, 13 p. 464, 79); jedenfalls kam der Mann, welcher es aus dem Osten brachte, Alcibiades, zur Zeit Hippolyts nach Rom und wurde von ihm dort bekämpft (Phil. p. 464, 71 sq.); endlich sind Noët und Callist Hippolyts persönliche Feinde.

Bis jetzt haben wir also in den Philosophumena zwei Gruppen von Berichten unterschieden: die eine, in welcher sich Hippolyt

meist genau seinen Vorgängern angeschlossen hat, die andere, welche er, soweit wir sehen können, selbständig verfasst hat; beide Male haben wir mit geringer Ausnahme seine Berichterstattung als treu und zuverlässig bezeichnen können. Die selbständigen Notizen sind kurz und klar abgefasst und bewegen sich in abgerundeten präcisen Sätzen. Quellen für seine Angaben nennt er keine ausser seiner eigenen früheren Ketzerbestreitung (Phil. prooem. p. 2, 19 sq.) und Irenaeus (Phil. VI, 55 p. 344, 72 sq.).

§ 3. Die verdächtigen Stücke der Philosophumena.

Eine dritte Gruppe von Berichten der Philosophumena bleibt uns noch zur Besprechung übrig, in Vielem bedeutend abweichend von den zwei zuerst behandelten. Die Systeme der bekämpften Gegner — lauter gnostische Systeme — werden gewöhnlich lang und breit abgehandelt; wir treffen fast keine kurzen, abgerundeten Sätze mehr, sondern langstielige, ermüdende Perioden; an Stelle des früheren Mangels an Quellenangaben wird uns eine ganze Anzahl von Schriften genannt, welche alle aus dem gegnerischen Lager stammen und bei der Darstellung der gegnerischen Ansichten zu Grunde gelegt worden sind. Haben endlich die bis jetzt behandelten Angaben keine als ganz allgemeine Berührungen untereinander aufgewiesen, welche sich aus der Verwandtschaft der in ihnen zur Darstellung kommenden Lehren der gnostischen Sekten von selbst ergeben, so tritt uns in den jetzt zu besprechenden Partien der Philosophumena meist eine solche Fülle von Ähnlichkeiten in Satzbau, Ausdruck und Gedankengang entgegen, dass sich der Gedanke naher Verwandtschaft derselben untereinander unwillkürlich aufdrängt. Zudem sind die gnostischen Sekten und Sektenstifter, von welchen Hippolyt in dieser dritten Gruppe von Schriften handelt, entweder allen andern kirchlichen Schriftstellern unbekannt, oder die Darstellung derselben bei unserm Häreseologen weicht von den uns anderswoher, besonders aus Irenaeus und Clemens Alex. bekannten Darstellungen oft auffällig stark ab. Folgende Berichte bilden diese dritte Gruppe:

1. ein Bericht über die Naassener (V, 6—11. X, 9) = A,
2. ein Bericht über den Araber Monoimus (VIII, 12—15. X, 17) = A[1],

3. ein Bericht über die Peraten (V, 12—18. X, 10) = B,
4. ein Bericht über die Sethianer (V, 19—22. X, 11) = C,
5. ein Bericht über den Gnostiker Justin (V, 23—27. X, 15) = D,
6. ein Bericht über Simon Magus (VI, 7 (9)—20. X, 12) = E,
7. ein Bericht über das valentinianische System (VI, 20 (29) —37. X, 13) = F,
8. ein Bericht über das basilidianische System (VII, 14 (20) —27. X, 14) = G,
9. ein Bericht über die Doketen (VIII, 8—11. X, 16) = H.

Wir haben behauptet: alle diese Relationen (oder wenigstens acht von ihnen, wie sich später ausweisen wird) zeigen nahe Verwandtschaft untereinander. Aber ist das ursprünglich auch so gewesen? Haben nicht diese Relationen, denen meist schriftliche Quellen zu Grunde liegen, wie wir gleich sehen werden, ursprünglich keine Ähnlichkeit gehabt als eine durchaus allgemeine, aus der Verwandtschaft der in ihnen behandelten Lehrmeinungen der verschiedenen gnostischen Sekten geflossene; aber Hippolyt hat sich dann nicht genau an diese seine Berichte gehalten, sondern hat sie miteinander vermischt? — Dann würde unsere Untersuchung über die Verwandtschaft dieser Relationen unter einander von vornherein hinfällig werden. Aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Sache sich so verhält. Denn in den deutlich von Hippolyt allein stammenden Stücken, wie z. B. in seinen Widerlegungen der betreffenden in seinen Quellen geschilderten Sekten, d. h. in der von ihm versuchten Ableitung ihrer Lehren aus griechischen Fabeln oder griechischer Philosophie, sind Stil und Ausdruck im Allgemeinen ganz anders, viel deutlicher und abgerundeter als in den Partien, welche er durch das unendlich oft wiederholte *φησίν* als die Meinung seiner Gegner angiebt. So verhält es sich in Bezug auf den ersten Teil seines Buches (l. I—IV): die griechischen Philosophen etc., und auf die *ἐπιτομή* (l. X); Hippolyts eigene Notizen unterscheiden sich also auch durch den Stil deutlich von den Angaben, die er aus den Schriften seiner Gegner bringt; dies ist eine Gewähr dafür, dass er die letztern richtig wiedergiebt, sonst müsste sich sein Stil in ihnen finden lassen, und das ist nicht der Fall. Ferner finden sich in den Berichten Hippolyts der dritten Gruppe sehr oft seltsame Wortableitungen, wie *Πρίαπος* von *πριοποιεῖν*, *ναοί* von *Νάας* etc.;

Hippolyt selbst ergeht sich nirgends in solchen Wortspielen. Endlich zeigt die Genauigkeit seiner Relationen, und dass er die verschiedenen Einzelberührungen in seinen Berichten nicht selbst veranlasst hat, eine Stelle aus den Angaben über das sethianische System (p. 200, 60 sq.), welche lautet: . . . *ὡς ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ πᾶσα ἡτισοῦν διδασκομένη τέχνη, οἱονεί, φησί, γενήσεται τοῦτο τὸ παιδίον αὐλητής, ἐγχρονίσαν αὐλητῇ, ἢ γεωμέτρης γεωμέτρῃ κτλ.*, während Hippolyt im Auszug dieselbe Stelle mit den Worten bringt (p. 506, 40 sq.): *ὡς ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ πᾶσα ἡτισοῦν διδασκομένη τέχνη, οἱονεὶ γένοιτο παιδίον αὐλητῇ γενέσθαι αὐλεῖν, ἢ γεωμέτρῃ γεωμετρεῖν κτλ.*; und wenn in dem Bericht über das peratische System und in dem über dasjenige des Arabers Monoimus die Stellen Col. 1, 19 und 2, 9 auf die genau gleiche Weise miteinander verschmolzen sind, was unmöglich bloss zufällig sein kann, so citiert Hippolyt an demselben Ort im Auszug der Darstellung des peratischen Systems (p. 504, 26. 27) nur die Stelle Col. 2, 9, diese aber richtig und ohne Verschmelzung mit Col. 1, 19; folglich schreibt er das erste Mal genau seine Quellen ab. Danach ist also nicht anzunehmen, dass Hippolyt selbst die Verwandtschaft seiner Berichte herbeigeführt hat. Das würde auch schlecht stimmen zu der Treue, mit welcher er sonst seinen Quellen folgt. Wiederum aber liegen ihm auch hier nach seinen Aussagen schriftliche Quellen vor für mehrere seiner Relationen. — Bei der Beschreibung der Naassener spricht er von Hymnen derselben, von welchen er Etliches citiert (p. 132, 63 sq., 168, 52 sq. etc.), und giebt am Ende einen ganzen Psalm der Sekte wörtlich wieder (V, 10); ferner bringt er ebenfalls wörtlich ein sehr schwülstiges und verworrenes Buch: die *προάστειοι* aus der Sekte der Peraten (V, 14); die Sethianer tragen ihm zufolge ihre Lehren vor *ἐν ἀπείροις γράμμασι* (p. 210, 37 sq.), und er nennt davon ausdrücklich die *παράφρασις Σήθ* (p. 214, 94); für Justin den Gnostiker benutzt er nach eigener Aussage (p. 216, 34 sq.) ein Buch, genannt Baruch; Simon Magus' Lehre führt er das eine Mal mehr nach Irenaeus aus (VI, 19. 20), das andere Mal nach der Schrift Simons: *ἡ μεγάλη Ἀπόφασις* (VI, 9—18); ebenso muss er die sehr ausführlich behandelten Berichte über die Systeme Basilides' und Valentins aus schriftlichen Quellen geschöpft haben; — kurz: überall scheint er in diesen Berichten der dritten Gruppe auf schriftlichen Dokumenten zu

fussen. Dies bezeugt, wie gesagt, auch die genaue Art seiner Citation.

Wenn es nun aber auch als gewiss erscheinen muss, dass der Verfasser der Philosophumena für die Beschreibung dieser gnostischen Sekten schriftlichen Quellen gefolgt ist, giebt er darüber doch nur sehr dürftigen Aufschluss, auf welche Weise er in ihren Besitz gelangt ist. Direkt spricht er sich überhaupt nicht darüber aus; wir können nur aus zwei Stellen indirekt einen Schluss ziehen. — Ueber die Peraten sagt er (p. 176, 69 sq.): *ἔστι γοῦν καὶ ἑτέρα τις Περατικὴ, ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἡ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία, ὧν νῦν εἰς φανερὸν ἄγειν ἔδοξε τὰ ἀπόρρητα μυστήρια*; und über die Ophiten allgemein berichtet er (p. 232, 13 sq.): *ὅσα μὲν οὖν ἐδόκει τοῖς ἀπὸ τοῦ ὄφεως τὰς ἀρχὰς παρειληφόσι καὶ κατὰ τελείωσιν τῶν χρόνων τὰς δόξας ἑκουσίως προενεγκαμένοις, ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ ἐξεθέμην.* Nach der ersten Stelle scheint es, Hippolyt selbst habe zuerst das Vorhandensein der peratischen Häresie entdeckt und sie ans Tageslicht gezogen; nach der zweiten sollen die Ophiten, zu welchen auch die Peraten gehören, freiwillig in der Endzeit ihre Lehren kundgethan haben; es braucht jedoch eines das andere nicht unbedingt auszuschliessen.

Sicher wissen wir also nur: Hippolyt fusst meist auf schriftlichen Quellen, die er noch nicht lange kennt, die er so wiedergiebt, wie er sie vorfindet, deren seltsame Uebereinstimmungen und Ähnlichkeiten nicht erst von ihm eingetragen worden sind. An wörtliche Uebereinstimmung mit seinen Quellen in allen Fällen ist natürlich nicht zu denken; Hippolyt wird hie und da verkürzt und anders geordnet haben; zudem ist der uns vorliegende Text sehr oft verderbt. — Die Zeichen der Verwandtschaft und die Zeichen des Alters der Schriftstücke der „dritten Gruppe“ der Philosophumena zu untersuchen, wird also unsere Hauptaufgabe sein. Eine Inhaltsangabe der verschiedenen Berichte Hippolyts vorauszuschicken unterlassen wir, weil eine solche sich a. a. O. schon in Möllers „Kosmologie“ und besonders trefflich in Hilgenfelds „Ketzergeschichte“ findet.

Wir beginnen daher sofort damit, die von uns als verdächtig bezeichneten Stücke der Philosophumena in Bezug auf ihre Verwandtschaft untereinander zu untersuchen, um unser oben (p. 7) abgegebenes Urteil, wonach die „dritte Gruppe“ der Berichte

Hippolyts viel verwandte Züge in Satzbau, Ausdruck und Gedankengang aufweist, näher darzulegen und zu erhärten. Zu diesem Zwecke scheiden wir das, was die Philosophumena in ihren Relationen über die Systeme A bis H enthalten, in zwei Hälften. In der ersten Hälfte werden wir die allgemeine Verwandtschaft der Berichte untersuchen, in der zweiten Hälfte die Einzelberührungen zwischen ihnen besprechen. Zu diesen gehören auch die Stellen aus der h. Schrift, welche von mehreren Relationen übereinstimmend citiert werden. Am Schluss dieses Abschnittes werden wir dann das Ergebnis unserer Nachweisungen kurz zusammenfassen.

I. Die Verwandtschaft der Relationen der Philosophumena über die Systeme der Naassener, des Monoimus, der Peraten, der Sethianer, Justins des Gnostikers, Simons, Valentins, des Basilides und der Doketen.

A. Allgemeine Verwandtschaft.

A und A[1].

Wir beginnen mit dem Bericht über das naassenische System = A und vergleichen ihn mit den Angaben über den Araber Monoimus = A[1]. Beide sind nahe verwandt. Wie in A, so sind auch in A[1] die wichtigsten Figuren die des Urmenschen und des Menschensohns. Wenn auch in A[1] der *ἄνθρωπος* oder Urmensch nicht ausdrücklich als mannweiblich bezeichnet ist, so heisst es doch von ihm, fast genau so wie vom Urmenschen in A (cf. Phil. p. 132, 63—65): *αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα* (p. 426, 20. 21). Mensch und Menschensohn gehören in A[1] zusammen wie Feuer und Licht (p. 424, 14. 15), d. h.: Einer ist nicht ohne den Andern, und das Gleiche gilt vom Verhältnis Beider zu einander in A, wo es heisst (p. 166, 1 sq.), der *πατὴρ τῶν ὅλων* sei gleich einer Mandel, welche die vollkommene Frucht in sich habe, und er habe seinen Busen geritzt und seinen Sohn geboren. „Das, was hier ist“ (*τὰ ἐνθάδε* p. 426, 46 sq.) entsteht in A[1] durch Herabfliessen der *μία κεραία*, des Symbols des Urmenschen, welcher Alles in sich enthält, was auch der Urmensch, und in A geht der grosse Strom des Werdens aus von der Mitte des vollkommenen Menschen (p. 156, 44); in A und A[1] ist also auch das

materielle Princip in den Urmenschen verlegt. In A[1] scheint demnach ein besonderer Weltschöpfer ganz überflüssig zu sein, doch treffen wir auch hier auf den Namen: *ὁ ϑεὸς τῆς κτίσεως* (p. 430, 89), und dieser Gott ist kaum identisch mit dem Urmenschen, wenigstens tritt der Ausdruck ganz unvermittelt auf und nicht als eine Benennung für jenen. — Ebenso spricht A vom *ϑεὸς πύρινος Ἠσαλδαῖος* als vom *δημιουργὸς ταύτης τῆς κτίσεως, πατὴρ τοῦ κόσμου ἰδικοῦ* (p. 146, 63—65) und bemerkt, der *κόσμος ἰδικός* oder die Welt der sichtbaren Dinge sei nicht vom Urmenschen aus entstanden, sondern ohne ihn vom „Dritten und Vierten", — als Vierter an Zahl war aber *Ἠσαλδαῖος* genannt worden (p. 146, 64). Dieser Gott stellt sich insofern dem obersten Gott auch feindlich gegenüber, als er die von oben herab kommenden pneumatischen Bestandteile sich dienstbar macht (p. 146, 63 sq.). Wir schliessen daraus auf eine dem Bericht über das naassenische System zu Grunde liegende andere Weltanschauung, als die ist, welche jetzt vornehmlich darin vertreten wird. — Der Ausdruck: *ὁ ϑεὸς τῆς κτίσεως* in A[1] deutet auf Ähnliches hin; aber um die Sache weiter zu verfolgen, fehlen alle Anhaltspunkte.

Der Unterschied des Monoimus von den Naassenern besteht nach unsern Berichten hauptsächlich darin, dass die Zahlenspekulationen bei ihm einen grossen Raum einnehmen (cf. Phil. VIII, 14), und dass bei ihm die in A wichtige Figur der Schlange nirgends erwähnt wird. Aber auch in A ist der Naas zuletzt nur ein anderer Name für den Urmenschen oder für den Menschensohn (Beide fliessen hie und da zusammen), und die Zahlenspekulationen prägen den gleichen Geist aus, wie wir weiter unten sehen werden, der in den andersartigen Spekulationen von A herrscht. — Obwohl der Bericht über Monoimus nur sehr dürftig gegeben ist, z. B. nichts Genaueres über die Schöpfung der irdischen Welt sagt, nichts über das Ende des ganzes Prozesses und das Endschicksal der Menschen, — dürfen wir doch wohl mit Recht behaupten, dass sich einige Hauptpunkte in der Relation über die Naassener auch bei ihm finden, und dass der Verfasser von A den Bericht A[1] gekannt hat, oder umgekehrt der Verfasser von A[1] den Bericht von A.

A, A¹ und B.

Noch viel mehr springt jedoch in die Augen die Verwandtschaft zwischen A und B. In A finden wir eine Dreiteilung von Allem in *νοερόν*, *ψυχικόν* und *χοϊκόν* (p. 132, 65 sq.), welche in Aktion tritt in den drei *φύσεις*: der *μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος*, der *θνητὴ* (*φύσις*) *κάτω* und der *ἀβασίλευτος γενεὰ ἡ ἄνω γενομένη* (p. 150, 35 sq.); Alles ist überragt von einer höchsten, gleichsam nur angedeuteten Macht, der *οὐσία τοῦ σπέρματος* (p. 142, 21), oder dem *ἀγαθὸς μόνος* (p. 142, 26), *πατὴρ τῶν ὅλων* (p. 166, 1), *θεός* im absoluten Sinn (p. 132, 67 sq.). Ebenso ist in B der eine *κόσμος* geteilt (p. 176, 71. 72) in drei Teile (p. 176, 74 sq.): in 1. *τὸ ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν*, 2. *τὸ ἀγαθὸν αὐτογενές*, eine Fülle selbstgeborener Kräfte, 3. *τὸ ἰδικόν, γεννητόν*, — oder in *πατήρ, υἱός, ὕλη* (p. 196, 91 sq.). Über Alles aber erhebt sich die *μία ἀρχή* (p. 176, 72 sq.); doch wiederum ist sie nur so schwach angegeben, dass man nicht weiss, ob man sie wirklich als besonderes Urprincip aufstellen darf, oder ob sie und das *μέγεθος πατρικόν* nicht ein und dasselbe Wesen sind, ganz ähnlich wie in A die *οὐσία τοῦ σπέρματος* kaum vom Urmenschen unterschieden werden kann. In A und B besteht die Differenz der beiden obern Teile des *κόσμος* im weitesten Sinne — und des dritten in der *ἀφθαρσία* jener, in der *φθορά* dieses (A p. 148, 21 sq., 150, 37 sq., B p. 178, 6 sq.); hier wie dort trägt die irdische Welt den Namen: *ὁ κόσμος ἰδικός* (A p. 150, 59. 60, B p. 176, 78). Allerdings scheint die in A so bedeutende Gestalt des Urmenschen in B sich ganz zu verlieren; aber wenn dort das Verhältnis des Urmenschen zum höchsten Wesen durch das Verhältnis des ausgeprägten Menschen zum Gehirn veranschaulicht wird (A p. 154, 3 sq.: *τοῦτον . . . οἱ περὶ τὸν Αἷμον οἰκοῦντες Κορύβαντα καλοῦσι, ὅτι ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἄνωθεν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου τὴν ἀρχὴν τῆς καταβάσεως λαμβάνων καὶ . . . κατέρχεται . .*; und p. 146, 90 sq.: *Ἀδάμας*, oder der Urmensch (zugleich den Diamant bezeichnend) ist *ὁ λίθος ἀκρογωνιαῖος εἰς κεφαλὴν γεγεννημένος γωνίας* (*ἐν κεφαλῇ γὰρ εἶναι τὸν χαρακτηριστικὸν ἐγκέφαλον τῆς οὐσίας, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ χαρακτηρίζεται*), *ὅν, φησίν, ἐντάσσω ἀδάμαντα εἰς τὰ θεμέλια Σιών· ἀλληγορῶν, φησί, τὸ πλάσμα τοῦ ἀνθρώ-*

που λέγει), so wird auch in B der Vater mit dem grossen, mit dem kleinen Gehirn der Sohn verglichen, welcher wie dieses vermittelnd dasteht und die vom Vater übergebenen Ideen der Hyle darreicht (B p. 198, 41 sq.: *αὐτὸν μὲν τὸν ἐγκέφαλον ἀπεικονίζοντες τῷ πατρὶ διὰ τὸ ἀκίνητον, τὴν δὲ παρεγκεφαλίδα τῷ υἱῷ διά τε τὸ κινεῖσθαι καὶ δρακοντοειδῆ ὑπάρχειν, ἣν ἀρρήτως καὶ ἀσημάντως ἐπισπᾶσθαι διὰ τοῦ κωναρίου φάσκουσι τὴν ἐκ τοῦ καμαρίου ἀπορρέουσαν πνευματικὴν καὶ ζωογόνον οὐσίαν, ἣν ὑποδεξαμένη ἡ παρεγκεφαλὶς ὥσπερ ὁ υἱός, ἀλάλως μεταδίδωσι τῇ ὕλῃ τὰς ἰδέας, τουτέστιν ἐπὶ τὸν νωτιαῖον μυελὸν διαρρέει τὰ σπέρματα καὶ τὰ γένη τῶν γεννομένων κατὰ σάρκα*). Also haben wir beide Male ein höchstes Wesen, ferner neben, besser unter ihm, ein zweites, Adamas oder Sohn genannt, die Entfaltung des obersten Wesens zur potenziell gesetzten, zur Idealwelt darstellend, welche dann in der Hyle realisiert wird. — Das Ziel von Allem ist hier wie dort das ausgeprägte, d. h. zum Bewusstsein seiner Göttlichkeit gekommene, Gott wesensgleiche Geschlecht, cf. A p. 158, 91 sq.: es wird hier von denjenigen gesprochen, welche das Himmelreich zu erwerben würdig sein werden und dafür die Stelle Matth. 21, 31 angeführt: „die Zöllner und Huren werden eher ins Himmelreich kommen als ihr"; — darauf wird fortgefahren: *τελῶναι, γάρ, φησίν, εἰσὶν οἱ τὰ τέλη τῶν ὅλων λαμβάνοντες, ἡμεῖς δέ, φησίν, ἐσμὲν οἱ τελῶναι, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκε. Τέλη γάρ, φησίν, εἰσὶ τὰ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου εἰς τὸν κόσμον κατεσπαρμένα σπέρματα, δι' ὧν ὁ πᾶς συντελεῖται κόσμος· διὰ γὰρ αὐτῶν ἤρξατο καὶ γενέσθαι.* Ähnlich lautet es in B p. 196, 13 sq.: *εἰ γάρ τις, φησί, ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε κατανοηθῆναι ὅτι ἐστὶ πατρικὸς χαρακτὴρ ἄνωθεν μετενηνεγμένος ἐνθάδε σωματοποιηθεὶς . . . γέγονεν ὁμοούσιος τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅλως, καὶ ἐκεῖ ἀνέρχεται.* Zwar wird nun in B und in A¹ nicht wie in A (p. 170, 71 sq.) die Schlange oder der Logos auch als materielles Princip angeschaut, darum wohl auch nicht als mannweiblich bezeichnet; trotzdem ist die Vorstellung wesentlich die gleiche; denn es heisst in B vom Logos (p. 194, 62 sq.): *ἐν αὐτῷ ἡ Εὔα γέγονεν, ἡ Εὔα ζωή. Αὕτη δέ, φησίν, ἐστὶν ἡ Εὔα, μήτηρ πάντων τῶν ζώντων, κοινὴ φύσις, τουτέστι θεῶν, ἀγγέλων, ἀθανάτων θνητῶν, ἀλόγων λογικῶν*, selbst am Himmel wird sie (als Sternbild) erschaut, und ohne sie

besteht nichts. — Ganz ähnlich ist es in A¹, wo der ἄνθρωπος ebenfalls nicht als mannweiblich bezeichnet, aber doch so vorgestellt ist, weil es von ihm heisst (p. 426, 20. 21): αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα. Urmensch und Menschensohn sind ebenso schwer zu trennen wie die gleichen Figuren in A, und ganz ähnlich dem Menschensohn in A¹, welcher Alles in sich enthält, was auch der Mensch, und aus welchem Alles entstand durch Herabfliessen der μία κεραία (p. 426, 45 sq.) des Menschensohns, ist in B die Figur des Logos oder der Schlange, des Vermittlers des göttlichen Samens an die Hyle, und in A diejenige des Urmenschen, von dessen Mitte der grosse Strom des Werdens ausgeht (p. 156, 43 sq.). In A ist der Urmensch (oder der Menschensohn) unter der Gestalt der Schlange angesehen, die ὑγρὰ οὐσία (p. 170, 71 sq.), ohne welche nichts bestehen kann. Ihr ist Alles unterworfen, und sie ist gut und giebt Allen seine Schönheit und Anmut nach seiner Eigentümlichkeit als das durch alles Hindurchgehende wie der aus Eden fliessende Strom, der sich in vier Teile teilt; auch wird sie genannt „das Wasser über der Veste“ und das Bild noch weiter ausgeführt. An einer andern Stelle ist der Urmensch als der, dessen ideelles Sein in der Hyle reell wird, genannt: der die Flut bewohnende und aus den vielen Wassern heraus den ἀχαρακτήριστος ἄνθρωπος (welcher als Princip doch noch über der Hyle steht) um Rettung flehende Gott; — ὕδατα, φησίν, ἐστὶ πολλὰ ἡ πολυσχιδὴς τῶν θνητῶν γένεσις ἀνθρώπων (p. 154, 15 sq.). — Dies Gebiet der vergänglichen fleischlichen Entstehung wird anderswo auch bezeichnet auf allegorische Weise mit dem nach unten gewendeten Strom des Werdens (p. 148, 10 sq.; 19 sq.), welcher, wenn aufwärts fliessend, Götterentstehung, wenn abwärts, Menschenentstehung ist, — oder mit Ägypten (p. 148, 19 sq.); „denn Ägypten bedeutet ihnen den Leib“, und diesem muss man entfliehen, um über das Rote Meer in die Wüste, d. h. ins obere Jerusalem zu gelangen. — Ähnlich ist in B die Schlange die Mutter des Lebens, die μεγάλη ἀρχή (Ev. Joh. 1, 1), ohne welche nichts besteht (p. 194, 57 sq.). Wenn aber die Peraten sich als diejenigen betrachten (cf. p. 190, 88 sq.), welche allein die Notwendigkeit des Werdens erkannt haben und die Wege, auf welchen der Mensch in die Welt gekommen ist, weshalb auch sie allein vermögen, τὴν φθορὰν περᾶσαι, so steht die Welt, obschon

§ 1. Einleitendes.

Nach der Entdeckung der Refutatio omnium haeresium des Hippolyt — sie wird jetzt gewöhnlich, zur Unterscheidung von anderen ketzerbestreitenden Werken, unter dem nicht korrekten Titel „Philosophumena" citiert — erhob sich sofort die Frage über den Wert der in ihr enthaltenen Berichte; denn bekanntlich weichen diese Berichte von den Nachrichten anderer Häreseologen ab, resp. enthalten ganz neue Stoffe. Gewichtige Stimmen, wie die F. C. Baurs und F. Jacobis, sprachen Hippolyt die grössere Glaubwürdigkeit zu, während andere Gelehrte, z. B. A. Hilgenfeld, R. A. Lipsius, A. Harnack u. A. für die Darstellung bei Irenaeus, Clemens von Alexandrien und den älteren kirchlichen Häreseologen überhaupt eintraten. Eine ganz neue Gestalt erhielt das Problem durch Salmon (The Cross-References in the Philosophumena in der Ztschr. Hermathena 1885; s. dazu die Anzeige von A. Harnack in der Theol. Lit.-Ztg. 1885 Col. 506). Nachdem er die Bedeutung der Philosophumena für unsere Kenntnis der gnostischen Systeme kurz berührt und der verschiedenen Ansichten über den Wert des Werkes gedacht hat, wirft er die Frage auf, ob die von Hippolyt citierten Schriften wirklich von Häretikern stammen, und ob die in ihnen beschriebenen, bisher unbekannten Sekten überhaupt existiert haben. Hippolyt selbst sei sicher von ihrer Echtheit überzeugt gewesen und habe auch über einige gnostische Schriften, z. B. über die des Valentin, richtig geurteilt; doch sei es unerklärlich, wie Hippolyt diese zum Teil sonst nirgends bekannten Werke habe in seinen Besitz bringen können, welche er zudem mit der Miene eines Mannes beschreibe, der sich bewusst sei, sorgfältig behütete Geheimnisse ans Licht zu ziehen. Ein einzelner, gläubig gewordener Häretiker könne diese Traktate dem Hippolyt nicht überliefert haben; denn sie seien zu zahl-

als Erlöser: die eine, nach welcher nur die pneumatischen Menschen selig werden können (A p. 164, 86 sq.; 174, 24 sq.; B p. 190, 86 sq.), die andere, welche alle Menschen des Heils für würdig hält, oder welche doch in allen einen pneumatischen Funken als vorhanden anerkennt (A p. 156, 57 sq.; 158, 89—91; B p. 178, 84 sq.: der dreileibige Christus). — Endlich tritt in Beiden, obwohl in B nicht so klar als in A, der in den Menschen ausgebildete und Frucht der Entwicklung gewordene Mensch selbständig an die Seite des Urgeistes, ohne mit ihm zusammenzufliessen (cf. A p. 152, 84 sq.; B p. 196, 16. 17).

A, A¹, B und C.

Während so nach Hippolyt die Naassener und Peraten sich fast durchweg zu der gleichen Lehre bekennen, weichen die Sethianer, die doch wie sie zu den Ophiten gehören, in vielen Punkten bedeutend von ihnen ab. Zwar wird auch in C das All von drei Principien hergeleitet (cf. p. 198, 57 sq.), deren jedes zahllose Kräfte in sich birgt, aus Licht, Geist und Finsternis; aber obgleich auch hier noch das Licht, d. h. der eine Teil desselben, gleichsam als oberste *οὐσία* über Allem schweben bleibt (cf. p. 202, 92 sq.), so stehen sich doch das Licht mit dem ungemischten Geist (*πνεῦμα ἀκέραιον* p. 200, 67. 68 etc.) und die Finsternis als zwei feindliche Mächte von Anfang an scharf getrennt gegenüber, und die Finsternis wird als *παντελῶς φρόνιμον* und *φοβερόν* bezeichnet (p. 200, 82 und 85). Das zweite Princip spielt eine ziemlich untergeordnete Rolle; man würde seinen Wegfall kaum missen; ohnehin kommen das Licht und die Finsternis direkt in feindliche Berührung miteinander. An seine Stelle tritt, in etwas dem Sohn, oder der Schlange, oder dem Menschensohn in A, A¹ und B entsprechend, *ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος* (p. 206, 66. 67), der sich in Schlangengestalt verwandelt, um auf listige Weise den *τέλειος νοῦς* aus den Fesseln der *ἀκάθαρτος μήτρα* (p. 206, 66) zu lösen, dadurch dass er in die *μήτρα παρθένου* eingeht (p. 206, 66 sq.). Der Logos ist also in keiner Weise materielles Princip, sondern nur Träger des Lichts und wie in A und B eine christliche Vorstellung in dem sonst heidnisch-gnostischen Gedankenkreise, wiewohl in gnostischem Sinn aufgefasst. Denn nach der einen Auffassung, welche in der Relation hervortritt, ist er im Grunde unnötig, weil

in den Pneumatikern das Licht sich selbst aus der Umklammerung durch die Finsternis zu befreien scheint (p. 212, 69 sq.); nach der andern, der christlich beeinflussten, haben wir den Logos einmal als Entfaltung des obern Lichts bei diesem selbst, zum andern Mal als *τέλειος νοῦς* in den Menschen (p. 204, 32 sq.), — ein Zusammentreffen des christlichen und des monistischen Gedankenkreises — dann den Logos als obern von der Jungfrau geboren werdend und die Genossen seines Geistes erlösend (p. 206, 66 sq.). Also ist die Anschauung über Christus und sein Werk ganz ähnlich wie in A und B, wenn das letztere in C auch eigentümlich vorgestellt wird, und wenn auch hier der Name Christus gar nie erscheint. — Das Licht oder der göttliche Geist wird nicht wie in A oder B der Materie mitgeteilt, — nicht dadurch, dass die obere ideale Welt unten real wird, oder durch die Uebertragung der väterlichen Ideen auf die Hyle durch den Logos; sondern dieses Mal ist es eine wirkliche Mischung der Principien und eine dadurch bewirkte Trennung des Lichts in unendlich viele Teilchen, welche von der Materie festgehalten werden. So entspricht es dem Dualismus des Systems. — Die Stellung der Schlange ist dagegen in C noch eine viel niedrigere als nach der einen Auffassung in A und B. Hier war sie der Strom des Lebens, materielles und geistiges Princip, oder Träger und Vermittler der väterlichen Ideen an die Hyle; in C jedoch ist sie noch weit entfernt, mit dem zweiten Princip identifiziert zu werden, sondern sie geht als Demiurg aus dem dritten Princip, der Hyle, hervor (cf. p. 204, 27 sq., p. 206, 57 sq.).

A, A[1], B, C und D.

Wie A, B und C, so nimmt auch D drei Principien von Allem an (p. 218, 63 sq.), und das erste derselben, der *ἀγαθός, προγνωστικὸς τῶν ὅλων* behauptet eine ähnliche Stellung wie in A der *θεός* oder die selige, gestaltlose *οὐσία*, wie in B das *ἀγέννητον, ἀγαθὸν τέλειον, μέγεθος πατρικόν*, wie in C der nicht nach unten gehende Teil des göttlichen Lichtes, d. h. der *ἀγαθός* ist das über Allem schwebende Göttliche, welches das All in sich potenziell trägt, aber nicht eigentlich selbstthätig in den Weltlauf eingreift. Während nun aber in A und B das oberste Princip seine Kräfte als Potenzen in das zweite Princip entlässt

(in C ist dasselbe fast bedeutungslos), steht in D dieses — Elohim — (p. 218, 74) dem ersten von vornherein selbständig gegenüber, ohne irgend nähere Beziehungen zu ihm aufzuweisen: „es meinte selbst Gott zu sein" (p. 222, 46); auch geht es nach kurzem Verweilen, nachdem es mit der Eden die Schöpfung ins Dasein gerufen, zum ἀγαθός hinauf, um gleicher Seligkeit teilhaftig zu werden, wie dieser sie geniesst (p. 222, 37 sq.). Das dritte Princip betreffend, durchkreuzen sich in A, wo der Urmensch die pneumatische, psychische und choische Substanz enthält, auch als mannweiblich bezeichnet wird (ähnlich in A[1]), und in B, wo dieses Beiwort dem Sohn oder Logos nicht gegeben ist, und wo die Hyle selbständiger als drittes Princip neben die zwei ersten gestellt wird, zwei Anschauungen. Die eine lässt dasselbe gegen das zweite Princip freundlich gestimmt sein, oder, um es anders auszudrücken — nach ihr entsteht die Welt gewissermassen erst dadurch, dass die im zweiten Princip eingeschlossenen, in ihm latenten Potenzen in ein reelles Sein übergehen; — nach der andern wird die Welt im engern Sinn oder die Hyle als von einem besondern Gott geschaffen vorgestellt, der sich den von oben gekommenen geistigen Kräften feindlich gegenüberstellt und sie durch Verleiblichung gefangen zu halten strebt. In C steht die Hyle von Ewigkeit als selbständige Macht dem Lichte feindlich gegenüber; und aus ihr geht der Demiurg erst hervor. In D wird neben dem ἀγαθός oder Priapus (p. 228, 44) als zweites Princip Elohim genannt (p. 218, 74), als drittes gleich unabhängig Eden oder Israel (p. 218, 70). Dieser Elohim nimmt so ziemlich die gleiche Stellung ein wie die Demiurgen in A und B; er steht wie sie anfangs weit unter dem höchsten Gotte und erschafft vor dem Angesichte der Eden (κατὰ πρόσωπον τῆς Ἐδέμ, p. 220, 88) das Paradies, worauf seine Engel den Menschen bilden. Dagegen geht er wirklich zum vollkommenen Gotte hinauf; aber er muss sich deshalb zuerst von der Eden scheiden. Wenn in A und B der Demiurg den Seelen der Menschen Gewalt anthut, so ist er zwar auch in D die Veranlassung dazu, dass sie gequält werden können, indem er ihnen das πνεῦμα giebt; aber Eden ist es dann, die den göttlichen Geist durch Verführung der Menschen zu Ehebruch und Päderastie immer mehr zersplittert und an der Rückkehr zu ihrem Urquell hindert. Wenn auch Elohim zuerst zum ἀγαθός hinaufsteigt, so muss doch zur Erlösung der in der

Welt gebliebenen pneumatischen Samenkörner der Mensch Christus sich opfern.

Aber allerdings ist der ganze Charakter der Darstellung D verschieden von A und B, und wenn dieselbe dort einigermassen erlaubt, ein naassenisches und peratisches System aufzustellen, so macht die Erzählung in D ganz den Eindruck eines hübschen, farbenreichen orientalischen Märchens.

Das Ziel der ganzen Gott- und Menschheitsgeschichte ist in A, dass der Menschensohn oder der Urmensch sich selbst aus seiner Entäusserung zurücknimmt, nachdem er sich in allen Menschen ausgeprägt hat, oder nachdem der pneumatische Geist, der auf Erden verleiblicht worden ist, sich selbst als solchen erkannt hat (Phil. p. 156, 29 sq. 49 sq.). Mit der Rückkehr aus der Entäusserung zu sich selbst ist also der pneumatische Mensch schon eingetreten in die Thore des Himmels. — Ähnlich ist es in B, wo der Ablauf der Entwicklung in denjenigen erreicht wird, welche „wesensgleich in allem dem Vater im Himmel“ geworden sind, und das sind eben diejenigen, welche sich als auf Erden verleiblichte, väterliche Charaktere erkannt haben (p. 196, 13 sq.). — Ziemlich übereinstimmend ist die Sache in C dargestellt; auch hier vollendet sich die ganze Gott- und Weltgeschichte in dem aus den Banden des Leibes durch den obern Logos befreiten vollkommenen Nus, welcher Licht vom göttlichen Licht und Geist vom ungemischten Geist ist (Phil. V, 19). — Auch in D findet sich diese Anschauung (Phil. V, 27), obschon ziemlich verblasst und undeutlich; denn auch hier ist das Ende die Rückkehr der pneumatischen Samen, der Pneumatiker, ihr Eintritt dorthin, wohin noch kein Auge gesehen hat, und auch hier geschieht dies, wie es wohl als sicher anzunehmen ist, dadurch, dass der Geist aus dem Körper entweicht. — In Bezug aber auf die Zahl der aus dem Verderben zur Seligkeit Übergehenden, in Bezug auf die Bedingungen zum Eintritt ins Pleroma treten uns in A deutlich zwei Ansichten entgegen (s. o. p. 16. 17); die eine, welche in allen Menschen Göttliches schlummernd erkennt, die andere, welche die Naassener allein als Pneumatiker ansieht. Das hängt zusammen mit einer doppelten Auffassung Christi als Erlösers und als ersten Pneumatikers. Ähnlich kommt in B Christus das eine Mal, um alles Dreigeteilte zu retten, und das andere Mal werden alle die Gott wesensgleich, welche sich als von oben gekommene

väterliche Charaktere erkannt haben. In C wird vom göttlichen Licht gesagt, dass es als vollkommener Nus in die menschliche Natur herabgekommen sei, also ganz im Allgemeinen, ohne dass eine bestimmte Menschenklasse davon wäre ausgenommen worden (Phil. p. 206, 66 sq.); dann wird aber von einem Ort der Entmischung gesprochen, *ὃ οἶδεν οὐδείς, φησίν, ἢ μόνοι ἡμεῖς, οἱ ἀναγεννώμενοι πνευματικοὶ οὐ σαρκικοί, ὧν ἔστι τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ἄνω* (p. 212, 64 sq.). — D spricht hierüber sehr unbestimmt. Diese Relation erzählt p. 230, 80 sq. von dem Wasser unterhalb und oberhalb der Veste und sagt, dass in jenem *λούονται οἱ χοϊκοὶ καὶ ψυχικοὶ ἄνθρωποι*, in diesem *οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι*, — in diesem habe auch Elohim gebadet und es nicht bereut. Vielleicht soll damit gesagt sein, die Choiker und Psychiker würden durch den Gebrauch ihres Bades den Pneumatikern gleich; aber die Kürze der Angabe lässt eine Entscheidung darüber nicht zu. Jeder Mensch bekommt zwar nach D *πνεῦμα* und *ψυχή* (cf. p. 220, 3 sq.), und da die Pneumatiker gerettet werden, gilt dies wohl auch von jedem einzelnen Menschen; aber zugleich sind die Menschen ja Kinder der Eden, welche Erde ist und deshalb Elohim nicht hinauffolgen will. — Also finden sich, auch was diesen Punkt betrifft, in den Relationen A, B, C und D ähnliche, zum Teil sehr ähnliche, einander widersprechende Anschauungen; A¹ ist zu kurz behandelt, als dass dieser Bericht hierüber einigen Aufschluss gewähren könnte. Man gelangt demnach zum herrlichen Ziele der Seligkeit entweder dadurch, dass man sich als Bestandtheil, als Ausdruck des obersten, alles Seiende umfassenden göttlichen Wesens erkennt (so in A und B, auch in C, obwohl hier mehr nur angedeutet), oder, wie es an andern Stellen heisst (cf. p. 160, 15. 16), dadurch, dass man die Welt überwindet und die Leidenschaften, besonders die fleischlichen Triebe, durch Askese tötet (so in A) oder überhaupt dadurch (cf. A p. 148, 27 sq., B p. 190, 10 sq.), dass man den Körper verlässt als eine des Geistes nicht würdige, seine freie Entfaltung hindernde Behausung (so in A und B) — oder endlich durch die Wirksamkeit Christi (so in A, B, C und D) oder durch die der Schlange (so in A und B). Es ist in der That ein etwas seltsames Konglomerat von Anschauungen, welches uns hier begegnet, aber dieses bunte Bild entspricht wirklich den Angaben der verschiedenen Berichte, und man kann nicht sagen, dass der

einen Vorstellung im grossen und ganzen mehr Gewicht zukäme als der andern.

Die Erwähnung der Schlange führt uns noch dazu, ein kurzes Wort über diese Figur, wie sie in den vier behandelten Berichten auftritt, zu sagen. In A ist sie im Grunde dasselbe Wesen mit dem Urmenschen, der in allem Sein existiert. Sie ist *ὑγρὰ οὐσία* (p. 170, 71), nichts Bestehendes kann bestehen ohne sie (p. 170, 72 sq.), sie ist gut (p. 170, 75) und enthält Alles in sich; sie ist hier also allgemeines Lebensprincip. Dann wird sie verglichen mit dem aus Eden strömenden Paradiesfluss (p. 170, 78 sq.), mit dem Wasser oberhalb der Veste (p. 172, 3 sq.). Ebenso aber hat der Urmensch Alles in sich (p. 132, 66 sq.), von ihm geht Alles aus (p. 156, 44. 45). Man wird nicht klug daraus, welcher Figur die Ursprünglichkeit gebührt; am Anfang seines Berichtes sagt Hippolyt (p. 132, 58 sq.): *οὗτοι* (sc. *οἱ Ναασσηνοί*) *τῶν ἄλλων ἁπάντων παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον τιμῶσι ἄνθρωπον καὶ υἱὸν ἀνθρώπου*, an einer spätern Stelle aber (p. 170, 64 sq.): *τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸν Νάας οὗτοι, Ναασσηνοὶ καλούμενοι. Νάας δέ ἐστιν ὁ ὄφις κτλ.* — Es ist ein ganz ähnliches Schwanken hier zwischen Urmensch und Schlange wie anderwärts in der gleichen Relation zwischen der Schlange und Christus. Ähnlich ist die Stellung des *ὄφις* in B. Hier wird er mit dem *αὐτογενές* identifiziert (cf. p. 176, 78 sq., 196, 91 sq.); er ist der Vermittler der väterlichen Ideen an die Hyle als Sohn oder Logos und führt dann die zum Bewusstsein des väterlichen Ursprungs Erweckten zum Vater hinauf (p. 198, 27 sq.). In C nimmt die Schlange eine bedeutend niedrigere Stellung ein. Hier ist sie der aus der Hyle hervorgehende *πατὴρ ὁ κάτωθεν* (p. 204, 49), indem sie als Wind die Wellen schwängert und so Urheber aller Geburt wird (p. 204, 27 sq.; 206, 69 sq.); sie wäre leicht zu entbehren; denn die Entstehung der Lebewesen wird zuerst auf ganz andere Weise erklärt (cf. p. 202, 23 sq.). In C steht also der *ὄφις* dem Licht feindlich gegenüber, indem er das von oben gekommene Licht festhält (p. 204, 35 sq.); im Grunde ist auch in B die Schlange dasjenige Wesen, welches den Geist ins irdische Leben einführt; aber hier wird dieses mehr als notwendiger Durchgangspunkt zum pneumatischen Leben aufgefasst. — Noch tiefer, wenn man so will, steht die Schlange in D; hier ist sie noch nicht mehr als ein Engel der Eden, das die Menschen zum Schlechten ver-

führende Princip, der Satan (cf. p. 218, 79 sq., 224, 70 sq.). C und D stehen also in Bezug auf die Schlange der biblischen Anschauung näher als B und A; ja in B finden sich Stellen, welche die biblischen Vorstellungen geradezu auf den Kopf stellen, indem einmal (p. 192, 36 sq.) der Ophis dem Kain, dessen Opfer der Gott dieser Welt nicht annahm, als Zeichen der Unverletzlichkeit gegeben wird und Esau und Nebrod ihm angehören sollen.

Trotz der verschiedenen Differenzen dieser vier Berichte dürfen wir doch sagen, dass A mit A¹, A mit B sich oft sehr enge berühren, und dass ebenso A mit C und D und wiederum B, C und D untereinander viel verwandte Züge aufweisen.

A, A¹, B, C, D und E.

Die Relation über Simon = E wird namentlich im einzelnen viel Berührungspunkte mit den bis jetzt besprochenen Relationen zeigen; im grossen und ganzen weicht sie mehr von ihnen ab, als diese voneinander abweichen. Zwar ist der Grundgedanke der Ἀπόφασις μεγάλη Simons (aus welcher Hippolyt seinen Bericht hergenommen zu haben behauptet), der sich durch alles hindurchzieht, auch in den Relationen A, B, C und D lebhaft betont, wenn auch nicht so ausschliesslich und konsequent durchgeführt. Wir meinen die Vorstellung vom Geiste der Gottheit, der anfangs, man möchte sagen: schlummernd, seiner selbst gleichsam unbewusst existiert, in der endlichen Welt, in der er zuerst auch nur potenziell vorhanden ist, aktuell wird und zum Bewusstsein seiner selbst kommt und endlich als ausgeprägten und geformten sich zurücknimmt. Aber dieser Grundgedanke wird hier doch ziemlich anders durchgeführt als dort. Die Figur der Schlange ist völlig verschwunden, ebenso die Christi; die Entwicklung vom obersten Wesen, der ἀπέραντος δύναμις (p. 236, 74) oder dem ἑστώς, στάς, στησόμενος (p. 240, 39) bis herab zur Welt geht dieses Mal syzygienweise vor sich (p. 240, 30 sq.); und diese Syzygien bestehen aus Potenzen, welche zugleich geistig und materiell sind (cf. p. 240, 35. 36 und 50 sq.). Die gezeugte Welt entstand vom ungezeugten Feuer aus (p. 240, 30), d. h. von der obersten Ursache, welche zugleich Feuer ist; von irgend welcher Selbständigkeit der Materie oder gar einem Demiurgen lesen wir nichts. — Je mehr sich aber in diesen Stücken die Relation E von den

andern Relationen unterscheidet, desto merkwürdiger erscheinen die vielen einzelnen Berührungspunkte, die wir nachher aufzeigen werden; sie werden uns den Zusammenhang zwischen A und E besonders deutlich machen.

A, A[1], B, C, D, E und F.

Das valentinianische System nach dem Berichte Hippolyts trifft mit der Relation über Simon Magus darin zusammen, dass nach ihm Valentin vom obersten Wesen zuerst ebenfalls drei Syzygien ausgehen lässt (cf. p. 272, 54 sq.), jedoch tragen diese andere Namen als die Simons (cf. p. 258, 28 sq.), und die Syzygien Simons sind zugleich ideelle und materielle Potenzen, weshalb sie auch doppelt genannt werden (p. 240, 50 sq.), während die sechs obersten Potenzen in A nur zur Entfaltung des Göttlichen dienen und der Eintritt des Materiellen viel später erfolgt. Ferner, das hier über die Entstehung des Endlichen Gesagte ist durchaus verschieden von Allem, was wir bis jetzt den andern Berichten darüber entnommen haben. Die Grundlage der irdischen Welt bildet das ausserhalb des Pleroma befindliche *ἔκτρωμα* (p. 276, 25) der Sophia oder des jüngsten der 28 Äonen, die *ἔξω σοφία* (p. 278, 56) und zwar dadurch, dass der gemeinsame Spross der Äonen, der Soter Jesus, als der *σύζυγος* der *ἔξω σοφία* sie von ihren Affekten reinigte und dieselben zu hypostatischen Substanzen umschuf (p. 280, 91 sq.). Letzte Ursache der Entstehung der Welt ist also der Fall der Sophia, welche aus Sucht, dem Vater nachzuahmen und, wie er, ohne *σύζυγος* zu gebären, um ihm in nichts nachzustehen, nur ein *ἔκτρωμα* gebar (cf. p. 274, 2 sq.). Diesen Fall eines Äons trafen wir bis jetzt noch nie, und ebenso ist die Figur der Sophia eine durchaus eigenartige, welche uns nur in F begegnet. Das Gleiche gilt von der Entstehung des Demiurgen aus dem von der *ἔξω σοφία* ausgeschiedenen und zur psychischen Substanz gestalteten *πάθος* des *φόβος* (Phil. p. 280, 91 sq.). Neben dem Demiurgen werden (p. 280, 19—21) noch zwei andere Gestalten genannt: *ὁ διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, und *Βεελζεβούλ, ὁ τῶν δαιμόνων*; jedoch sind sie ohne jegliche Bedeutung. — Es unterscheidet sich Hippolyts Relation über Valentinus ferner dadurch von den andern Berichten, dass in jener drei Christus erwähnt werden (cf. p. 288, 39), während in diesen nur einer

jeweilen auftritt; endlich dadurch, dass nicht das eine Mal die Rettung für alle Menschen möglich zu sein scheint, das andere Mal nur für die geborenen Pneumatiker, sondern dass von dem Psychischen als einem Mittlern gesprochen ist, das sterblich oder unsterblich werden kann, je nachdem es der Hyle unter ihm oder der Ogdoas über ihm gleich werden wird (p, 280, 9 sq.); und da jeder Mensch Psyche hat, muss auch für jeden Gelegenheit, zur Seligkeit hindurchzudringen, vorhanden sein.

Das valentinianische System, wie es uns Hippolyt in den Philosophumena schildert, hat demnach ausser dem allgemeinen Grundgedanken wenig oder keine Verwandtschaft mit den bis jetzt besprochenen Berichten, und auch Einzelberührungen werden wir nur wenige finden.

A, A[1], B, C, D, E, F und G.

Die allgemein gnostischen Grundzüge im basilidianischen System nach der Relation Hippolyts lassen sich so wenig verkennen wie in den bis jetzt besprochenen Systemen, welche seine Feder uns schildert. Schwebt schon in A, B, C, D und E über Allem eine *οὐσία*, deren Thätigkeit ziemlich in Dunkel gehüllt war, ist schon in F das Urwesen fast aller positiven Prädikate entkleidet, als unfassbar, unsichtbar, ungezeugt etc. bezeichnet (cf. p. 270, 32 sq.), so ist bei dem „Nichtseienden“, den Basilides nach Hippolyts Relation an die Spitze seines Systems stellt, dies so sehr auf die Spitze getrieben, dass man fast zu glauben versucht wäre, es solle hier diese Manier der gänzlichen Aufhebung jeglicher Wirklichkeit der obersten Ursache alles Werdenden ins Lächerliche gezogen werden; denn wenn zuletzt noch der *προών* oder der *πατήρ* Valentins als *γόνιμος* und *οὐ φιλέρημος* bezeichnet ist (p. 272, 51. 53), so wird im Bericht über Basilides das oberste Wesen geschildert als der Nichtseiende, das durchaus reine Nichts (p. 356, 69 sq.) und mit allem Scharfsinn dieses Nichts auch wirklich und wahrhaftig als absolutes Nichts darzustellen gesucht. Damit ist man an der äussersten Grenze der Abstraktion angelangt, und eine weibliche nichtseiende Gottheit dieser männlichen an die Seite zu stellen, ging natürlich nicht an. Immerhin steht der basilidianische nichtseiende Gott mit der Welt noch näher in Verbindung als der valentinianische *πατήρ*; denn dieser kommt ja erst im dreissigsten Äon zur Materie;

jener aber wirft selbst, zwar nicht die Welt, wohl aber ein Weltsamenkorn herunter, jedoch: *ἀθελήτως, ἀνοήτως, ἀναισθήτως* (p. 358, 97. 98). — Dass dieser Weltsame Alles in sich enthält, wie ein Samenkorn in nuce den ganzen Baum, erinnert lebhaft an den Bericht über Simon Magus (p. 238, 94 sq.), wo gesagt wird, dass das himmlische Feuer Alles in sich enthalte wie der Baum, welcher Nebukadnezar im Traum erschien (Daniel 4, 7—9), und dass Simon als das Offenbare des Feuers bezeichne: Stamm, Zweige, Blätter, Rinde; es erinnert uns auch an die Bezeichnung der Pneumatiker in A als *καρποί* (p. 160, 18). In der Anschauung vom Samenkorn der Welt liegt aber zugleich auch ein bedeutsamer Unterschied von der Art, wie in den andern Berichten, namentlich in demjenigen über Valentin, die Entstehung und Entwicklung der Materie gedacht wird. Ging in jenen Berichten — besonders ausführlich ist diese Anschauung entwickelt in F — die Entwicklung der ganzen Gott- und Menschheitsgeschichte von oben nach unten, so haben wir hier in G vielmehr eine von unten nach oben. Nicht gelangt das Göttliche allmählich herunter ins Irdische, sondern, nachdem der Weltsame heruntergeworfen ist, streben aus ihm die Kräfte auf, erheben sich aus ihm der grosse und der kleine Archon mit ihren Reichen und eilen aus ihm die drei Sohnschaften zum *οὐκ ὤν* zurück. Verschieden von allem Frühern ist auch diese Aufstellung einer dreifachen Sohnschaft (Phil. p. 362, 50 sq.). — Wie gesagt, hat jedoch auch G die gleichen Grundgedanken wie alle bisher behandelten Berichte: auch bei ihm ist das Ganze die Geschichte des Geistes, der erst im Urwesen, im Absoluten gleichsam unbewusst ruht, der in der irdischen Welt sich formt und ausgeprägt sich zurücknimmt. — Das Aufsteigen der ersten und zweiten Sohnschaft, welches uns an den Elohim in D erinnern kann, wird als mehr nebensächlich behandelt und desto länger bei der Geschichte der dritten Sohnschaft verweilt, welche zuletzt als höchst feine durch sich selbst aufsteigt.

G und C.

Um ihre „Ausscheidung“ handelt es sich ganz speciell. Jesus ist hier *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων* (p. 378, 15 sq.). Ähnlich wird im Bericht über das sethianische System (= C) als Ziel von Allem bezeichnet: *διχάσαι καὶ χωρίσαι τὰ*

συγκεκραμένα (p. 212, 61 sq.) — und doch sind im allgemeinen C und G ausserordentlich verschieden —, was dadurch erreicht werde, dass jedes Ding οἰκείου χωρίου τυγχάνει (p. 212, 62), ganz wie in G, wo die ἀποκατάστασις eben darin besteht, dass Alles an seinen ursprünglichen Ort gebracht wird (cf. p. 378, 33 sq.: ὅλη γὰρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα). Ferner finden sich in C als die drei Principien angeführt (p. 200, 66 sq.): φῶς oben, πνεῦμα ἀκέραιον in der Mitte und σκότος unten; das πνεῦμα ἀκέραιον wird beschrieben: οἱονεὶ μύρου τις ὀσμὴ ἢ θυμιάματος ... λεπτή, διοδεύουσα δύναμις ... κρείττονι ἢ λόγῳ ἐστὶν ἐξειπεῖν φορᾷ εὐωδίας; — das berührt sich wiederum mit G, wo das πνεῦμα ἅγιον, welches eine ähnliche unbedeutende Rolle spielt wie das πνεῦμα ἀκέραιον in C, ein μεθόριον πνεῦμα genannt wird (p. 364, 11), oder das στερέωμα τῶν ὑπερκοσμίων καὶ τοῦ κόσμου, μεταξὺ τεταγμένον (p. 364, 7. 8); und wo von ihm ausgesagt wird, dass es wie ein der Salbe entleertes Gefäss immer noch den Geruch der Salbe in sich trage (ἔχει ἐν ἑαυτῷ μύρου παραπλησίως τὴν δύναμιν, [τῆς υἱότητος] ὀσμήν (p. 364, 91. 92). Ferner heisst es in G, der Spruch: wie Balsam auf dem Haupte, der in den Bart Aarons herabfliesst (Ps. 132, 2), gelte von: ἡ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου φερομένη ὀσμὴ ἄνωθεν κάτω μέχρι τῆς ἀμορφίας κτλ. (p. 364, 92 sq.); dazu ist wiederum zu vergleichen, was C vom Geiste sagt: ἡ τοῦ πνεύματος εὐωδία ... ἐκτείνεται καὶ φέρεται πανταχῇ, ὡς ἐπὶ τῶν ἐν πυρὶ θυμιαμάτων τὴν εὐωδίαν πανταχῇ φερομένην ἐπεγνώκαμεν (p. 200, 77—79). — Endlich erinnert auch an das „Licht“ von C das in G zur Schilderung der Schöpfungsweise Gottes gebrauchte Wort: „es werde Licht, und es ward Licht“ (p. 360, 32. 33), wobei vom Weltsamenkorn gesagt wird: λαμβάνει τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ σπέρματος (dem Allsamen) καὶ φωτίζεται (p. 360, 40. 41), — ebenso die Thatsache, dass in G über den οὐκ ὢν θεός, dem alle positiven Prädikate genommen sind, wie wir konstatierten, gleichwohl gesagt wird (p. 362, 60 sq.): es strebe wegen dessen κάλλος und ὡραιότης jedes Wesen zu ihm, — und die Bemerkung über die dritte Sohnschaft: πᾶσαν γὰρ ἔχει τὴν δύναμιν συνεστηριγμένην φυσικῶς τῷ φωτὶ λάμψαντι ἄνωθεν κάτω (p. 374, 68. 69).

Diese Analogien zwischen C und G führen nun zu der An-

nahme, es möchten wie in C, so auch in G ursprünglich einander zwei Principien (Licht und Finsternis) gegenüber gestanden haben — durch deren Vermischung der Weltprozess entstanden sei —, darauf würde auch die ursprüngliche σύγχυσις hinweisen, deren Lösung das Ziel des Weltlaufs bildet, — jedenfalls dürfen wir in diesen aus G citierten Stellen die Spuren eines zwar längst überwundenen, aber noch nicht völlig verschwundenen Dualismus erkennen.

Nach dem in dem uns vorliegenden weitaus herrschenden Monismus des Systems hat also der nichtseiende Gott den Allsamen heruntergeworfen, in welchem die dreifache Sohnschaft beschlossen ist. Damit hat der nichtseiende Gott seine Verwirklichung gefunden; er hat sich mit der Welt verbunden, obschon er gleichzeitig als über ihr schwebend gedacht ist (cf. auch darin das „Licht" von C), und muss nun daraus entbunden werden, zu sich zurückkehren. In der Thatsache des Aufsteigens der ersten und zweiten Sohnschaft ist das Resultat des ganzen Prozesses vorausgenommen (ähnlich ist es in D). — Auf der irdischen Welt wiederholt sich nun der Vorgang; aber jetzt kommt der Geist nur durch lange Anstrengung dazu, mit seinem Urquell sich zu vereinigen.

G und F.

Merkwürdig ist, dass während sonst in G Alles von unten nach oben geht, hier nun zuerst der grosse Archon, dann der viel geringere Archon sich erhebt. So lange diese zwei Gestalten herrschten (p. 370, 80 sq.), d. h. von Adam bis Christus, herrschte auch die Sünde, alle Propheten redeten von dorther; demnach reden wohl auch sie Unvollkommenes. Ähnliches sehen wir in F; da wird vom Demiurgen gesagt: οὐδὲν οἶδεν ὅλως (p. 282, 22. 23), er wird μωρός und ἄνους genannt (p. 284, 73); er glaubt selbst die Welt zu schaffen, während er doch nur das blinde Werkzeug der Sophia ist (p. 282, 24 sq.); ebenso glaubt in G der grosse Archon, allein Herr und Meister zu sein (p. 366, 27. 28; 370, 83. 84). — Von der Sophia wird dann der Demiurg in F belehrt, dass er nicht der einzige Gott sei (p. 286, 22 sq.), und er spricht: „ich bin der Gott Abrahams, Isaks und Jakobs, und den Namen Gottes verkündigte (ἀπήγγειλα) ich ihnen nicht" (Exod. 6, 2. 3). Alle Propheten und das Gesetz sprachen vom

thörichten Gott, dem Demiurgen, in ihrer Thorheit nichts wissend (p. 284, 76 sq.). Deswegen sagte der Heiland: „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber" (Ev. Joh. 10, 8) etc. — Auch in G wird (p. 372, 14 sq.) der grosse Archon später von seinem Sohne belehrt, dass er nicht der einzige Gott sei, und bekennt der Archon der Hebdomas: „ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und den Namen Gottes offenbarte (ἐδήλωσα) ich ihnen nicht, d. h. den des grossen Archon der Hebdomas (p. 370, 91. 92). Es erinnert uns dies auch an D, wo Elohim Herr zu sein glaubt, bis er das grössere Licht über sich sieht und den ἀγαθός als den höchsten Gott erkennt (p. 222, 43—46). In diesen drei Berichten begegnen wir also der Unterscheidung des Gottes des Alten Testaments vom höchsten Gott. — Auch wendet G auf die Furcht des belehrten Archon der Ogdoas Provv. 1, 7 an: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου (p. 372, 18) und erläutert dies (p. 372, 19 sq.): ἤρξατο (sc. ὁ ἄρχων τῆς ὀγδοάδος) γὰρ σοφίζεσθαι, κατηχούμενος ὑπὸ τοῦ παρακαθημένου Χριστοῦ, διδασκόμενος τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὢν κτλ.; dasselbe Wort deutet F (p. 280, 97 sq.) auf den Demiurgen, der aus einem der Affekte der σοφία, aus dem φόβος entstand, der von Christus und dem heiligen Geiste aus der σοφία ausgeschieden wurde nebst den andern Affekten und mit ihnen zu einer hypostatischen Substanz gestaltet wurde. — In G muss, nachdem sich die zwei Sohnschaften aufgeschwungen haben, noch die in der πανσπερμία liegende hinaufgebracht werden. Das wird an zwei Stellen so gesagt: 1) ἐπεὶ οὖν ἔδει ἀποκαλυφθῆναι, φησίν, ἡμᾶς τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, περὶ ὧν ἐστέναξε, φησίν, ἡ κτίσις καὶ ὤδινεν, ἀπεκδεχομένη τὴν ἀποκάλυψιν (cf. Röm. 8, 19. 22), ἦλθε τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸν κόσμον κτλ. (p. 370, 95 sq.); — 2) ἀλλ' ἐπεί, φησί, ταῦθ' οὕτως ἐγένετο, ἔδει λοιπὸν καὶ τὴν ἀμορφίαν καθ' ἡμᾶς φωτισθῆναι καὶ τῇ υἱότητι τῇ ἐν τῇ ἀμορφίᾳ καταλελειμμένῃ οἱονεὶ ἐκτρώματι ἀποκαλυφθῆναι τὸ μυστήριον κτλ. (p. 374, 47 sq.). Weiter heisst es (p. 374, 54 sq.): κατῆλθεν οὖν ἀπὸ τῆς ἑβδομάδος τὸ φῶς, τὸ κατελθὸν ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος τῷ υἱῷ τῆς ἑβδομάδος, ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας καὶ ἐφωτίσθη συνεξαφθεὶς τῷ φωτὶ τῷ λάμψαντι εἰς αὐτόν. Τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ ... καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι κτλ. (Luc. 1, 35). Damit vergleiche man F (p. 284, 83 sq.): ὅτε οὖν

τέλος ἔλαβεν ἡ κτίσις, καὶ ἔδει λοιπὸν γενέσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ . . ., *ὁπότε οὖν ἔδει ἀρθῆναι τὸ κάλυμμα καὶ ὀφθῆναι ταῦτα τὰ μυστήρια, γεγέννηται ὁ Ἰησοῦς διὰ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὸ εἰρημένον· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ· πνεῦμά ἐστιν ἡ σοφία· καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· ὕψιστός ἐστιν ὁ δημιουργός· διὸ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται.* — Die Stelle Exod. 6, 2. 3: „ich bin der Gott Abrahams" etc. wird zwar von G auf den Archon der Hebdomas von F auf den Demiurgen bezogen, wie wir sahen; aber der Demiurg in F trägt ja auch den Namen *ἑβδομάς* (p. 280, 3), auch *τόπος μεσότητος* (p. 280, 2), und von dem Archon der Hebdomas in G wird gesagt (p. 368, 58 sq.): *καλεῖται ὁ τόπος οὗτος ἑβδομὰς καὶ πάντων τῶν ὑποκειμένων οὗτός ἐστι διοικητὴς καὶ δημιουργός.*

Das über Bedeutung und Wirksamkeit Christi Gesagte ist so schwankend und mannigfach wie die Angaben darüber in den Berichten A, B und C. Das eine Mal wird er auf die gleiche Linie gestellt mit den Pneumatikern, er erscheint als der Typus der Sohnschaft, ohne besondere erlösende Bedeutung, und so wird von ihm gesagt: *οὗτός ἐστιν ὁ κατ' αὐτοὺς νενοημένος ἔσω ἄνθρωπος πνευματικὸς ἐν τῷ ψυχικῷ (ὅ ἐστιν υἱότης ἐνταῦθα ἀπολιποῦσα τὴν ψυχήν . . .), ἰδίαν τότε περιβεβλημένος ψυχήν* (p. 376, 1 sq.). Andere Stellen jedoch streiten dagegen. Obwohl Christus als in der dritten Sohnschaft und in der *πανσπερμία* befindlich gedacht ist und so von den andern Menschen nicht unterschieden wird, scheint ihm der Bericht doch die Geburt aus der Jungfrau (wie A, C, F) beizulegen (p. 374, 56), und sieht in Leiden und Auferstehung Christi seine specifisch heilsmittlerische, erlösende Thätigkeit. Durch sie wird er zur *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων* (p. 378, 16. 17). Durch die Scheidung der in ihm liegenden verschiedenen Elemente, die er als Glied der *πανσπερμία* in sich vereint, beginnt sie nun auch in den Andern, und dadurch, dass von seiner Person jeder Teil an den ihm gebührenden Ort gelangt, vollzieht sich auch in ihnen derselbe Prozess. Durch ihn gereinigt und Gestaltung erhaltend (*διαμορφουμένη*) eilt die ganze dritte Sohnschaft als höchst feine Jesu nach zur seligen ersten hinauf (p. 374, 63 sq., 378, 30 sq.). Damit ist dann der Abschluss des ganzen Prozesses erreicht. Gottes Geist ist als ausgestalteter zu seinem Ursprung zurück-

gekehrt. — Von einer andern Klasse von Menschen neben den Pneumatikern, welche nicht gerettet würden, wird nirgends gesprochen, und Jesu Leiden wird scheinbar eine universale Bedeutung beigelegt, so dass man glauben möchte, jeder Mensch sei ein Glied der dritten Sohnschaft als ἔσω ἄνθρωπος πνευματικός. Aber andrerseits wird doch, nachdem der Spruch Röm. 8, 19. 22: „und die Kreatur seufzt und erwartet in Wehen die Offenbarung der Söhne Gottes", — angeführt ist, klar gesagt (p. 368, 77 sq.): υἱοὶ δέ, φησίν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί, ἐνθάδε καταλελειμμένοι κτλ., — also Basilides und seine Anhänger, aber sonst Niemand. Auch dies ist ein Zug, den wir schon mehrfach antrafen (so in A, B, C und D).

Man sollte nun meinen, nachdem in G die dritte Sohnschaft zu ihrer seligen Verwandtschaft geeilt und Alles an den ihm zukommenden Ort gelangt ist und die Teilung und Scheidung von Allem, das Ziel des gesamten Werdens und Geschehens, in erwünschter Weise vor sich gegangen ist, so sei damit in jeder Weise ein vollauf befriedigender Abschluss erreicht. Hippolyts Gewährsmann urteilt nicht so; denn als verblüffendes Nachspiel lässt er (Phil. VII, 27) Gott zu allerletzt eine grossartige Unwissenheit (μεγάλη ἄγνοια p. 374, 75) über Alles heraufführen, damit kein Wesen von den Wesen der höhern Sphären mehr Nachricht empfangen könne und deshalb, darnach verlangend, etwas begehren möge, was wider seine Natur sei. Denn das Verlangen nach dem Höhern würde für die Wesen Verderben (φθορά p. 376, 84) werden. Diese ἄγνοια wird sowohl die Wesen in „unserm διάστημα" ergreifen, als auch die Archonten der Hebdomas und der Ogdoas mit all ihren Geschöpfen. — Es ist aber sehr sonderbar, dass nachdem das Evangelium dazu gedient hat, die beiden Archonten ihrer Unwissenheit (ἄγνοια p. 372, 17) zu entreissen und ihnen Kunde zu geben vom οὐκ ὢν θεός (Phil. VII, 26), dies Licht ihnen soll genommen und sie in das alte Nichtswissen sollen zurückversetzt werden. Zudem ist eigentlich die Annahme widersinnig, als könnten, nachdem die verschiedenen Wesen an diejenigen Orte gelangt sind, welche ihnen ihrer Natur nach zukommen, sie nach etwas Höherem streben, was wider ihre Natur wäre, weil nach der Darstellung eben in jenem Gelangen an die ihnen zukommenden Orte ihre Seligkeit besteht; da haben sie doch gar keine Veranlassung, ja es ist ihnen eigent-

lich — ihrer Natur nach — gar nicht möglich, ihr sicheres Glück gegen irgend einen andern Zustand aufzugeben. — Dies letzte Stück füllt also keinen Ort im Ganzen des Systems aus, und ein vernünftiger Zweckgedanke liegt ihm kaum zu Grunde.

Unser Urteil über das Verhältnis des Berichtes über Basilides zu den Berichten über die andern Systeme aus der „dritten Gruppe“ der Schriften in den Philosophumena (ausgenommen die Relation über die Doketen) geht nach Allem dahin, es zeige G weitere Verwandtschaft mit A und B und berühre sich mit C oft so nahe, dass wir diese Thatsache kaum anders erklären können als durch die Annahme, der Verfasser von G habe die Relation C gekannt. Auch D trägt teilweise die gleichen Lehren vor wie G; besonders auffallend aber ist dies bei F; trotzdem sind wir nicht sicher, ob wir auch hier behaupten dürfen, der Verfasser von G habe F gekannt, oder umgekehrt; auch da wo z. B. beide Berichte dieselben Schriftstellen citieren, motivieren sie dieselben doch jeweilen anders, und dass Valentinianer und Basilidianer wirklich gleiche Ansichten über den Demiurgen hatten, bezeugt, wie wir später sehen werden, Clemens von Alexandrien.

A, A[1], B, C, D, E, F, G und H.

Der Bericht über die Doketen (= H) bringt so klar wie eigentlich bisher keine andere Relation den Gottweltprozess, die Geschichte des an sich ewig gleichbleibenden, aber in die Materie sich bannen lassenden und daraus als Frucht sich zurücknehmenden Geistes Gottes unter dem Bilde des Feigensamens und dessen, was aus ihm erwächst, zur Anschauung (Phil. VIII, 8). Wie oben (p. 26) bemerkt, haben wir dies Bild schon in A, E und G gefunden. Wenn dasselbe auch in allen vier Relationen verschieden begründet wird, — in A mit dem Gleichnis vom Säemann: Matth. 13, 3—9 u. Parallelen, Phil. p. 160, 98 sq.; in E mit dem Baume, der Nebukadnezar im Traume erschien: Dan. 4, 7—9, cf. p. 238, 96 sq.; in G mit dem Gleichnis vom Senfkorn: Matth. 13, 31. 32 u. Parallelen, cf. p. 358, 2 sq., und in H mit dem von Jesus verfluchten Feigenbaum (eine Vermischung von Matth. 21, 19. 20 [Marc. 11, 13. 14. 20. 21] und Luc. 13, 6. 7, cf. p. 414, 32 sq.), — so bleibt doch auffallend, dass in vier verschiedenen Berichten ein Bild zur Charakterisierung der Entwicklungsgeschichte Gottes

und der Welt gebraucht wird. Und wenn auch das bestimmte Bild nicht in allen Berichten überhaupt sich findet, so tritt uns doch in allen der ihm zu Grunde liegende Gedanke entgegen, wenn auch in etwas modifizierter Gestalt. Und wie wir es früher gesehen haben, dass Gott, obwohl zum Teil von den Äonen oder überhaupt von den unter ihnen stehenden Wesen (bis zur Materie herab) oder durch sie von der kosmischen Entwicklung getrennt, doch zum andern Teil ihnen wesensgleich ist und in dieser Entwicklung erst sich selbst entfaltet, weshalb auch die Frucht als wesensgleich dem Samen bezeichnet wird, so heisst es in ganz ähnlicher Weise hier in H (p. 414, 49 sq.), dass Gott weit von den Äonen geschieden sei, aber doch wiederum in ihnen oder in der durch sie eingeleiteten kosmischen Entwicklung wachse, gross und vollkommen werde; und wie in E die Figur des *ἑστώς, στάς, στησόμενος* diese Einheit von Frucht und Samen ausdrückt, so hier die des *μονογενής* (p. 416, 82). Ferner hat H gemeinsam mit E, besonders aber mit F, die reiche Gliederung der Äonenwelt.

H und C.

An die Relation C speciell mahnt uns die Weise, wie in H die Entstehung der lebendigen Wesen geschildert wird. Schon das ist ähnlich, dass all' die unendlich vielen Äonen in H Licht genannt werden (p. 416, 85 sq.), das Chaos (p. 416, 90) als Finsternis bezeichnet wird (p. 418, 5). Es scheint auch in H wie in G ursprünglich eine dualistische Weltanschauung das System beherrscht zu haben. Wenn auch gesagt war: *θεὸν εἶναι τὸν πρῶτον οἱονεὶ σπέρμα συκῆς* (p. 414, 28. 29), und der *κόσμος* sei durch die Entfaltung des Absoluten in die Äonen etc. entstanden (p. 414, 40 sq.; 416, 80), so war damit doch nur der äonische göttliche *κόσμος* gemeint, und von der irdischen, endlichen Welt war noch nicht die Rede gewesen. Nun heisst es plötzlich, dass das Licht *κατέλαμψεν ἄνωθεν εἰς τὸ ὑποκείμενον χάος* (p. 416, 89. 90). Und wenn nun in C die Finsternis (*τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστὶ φοβερόν* p. 200, 82) *φοβερόν, φρόνιμον παντελῶς* genannt (p. 200, 85) war, *εἰς ὃ κατέσπασται . . . μετὰ τοῦ πνεύματος τὸ φῶς* (p. 200, 82—84), und von ihr gesagt wurde, dass sie mit aller Macht strebe, das Licht festzuhalten (p. 200, 87 sq.), während der oben gebliebene Teil des Lichts und des *πνεῦμα ἀκέραιον* gleich sehr bemüht seien, ihre Teile zu sich herauf-

zuziehen (p. 202, 93 sq.), so will auch in H der dritte Äon, gleichsam die Concentration aller Äonen, da er sieht, dass alle seine Ideen (*χαρακτῆρες* p. 418, 94) von der Finsternis, deren Macht (*δύναμις* p. 418, 95) er wohl kannte, verschlungen und festgehalten werden, sie nicht mehr heruntergerissen werden lassen (*κατασπασθῆναι* p. 418, 98) und schiebt deshalb ein *στερέωμα* (p. 418, 99: *στερεώσας οὖν*) zwischen Licht und Finsternis (p. 418, 93 sq.). — Ferner wird nun in C das Entstehen der Lebewesen durch den Zusammenstoss der drei Principien mit ihren *ἀπειράκις ἄπειροι δυνάμεις* (p. 202, 97. 98) erklärt. Wenn diese sich nähern, heisst es p. 202, 1 sq., so bewirkt die Ungleichheit der Nebeneinanderstellung eine Bewegung und eine von dieser Bewegung aus sich gestaltende Wirksamkeit gemäss dem Zusammenstoss (*συνδρομή*) der ungleich gestellten, zusammen kommenden Potenzen; denn es wird der Zusammenstoss der Potenzen eine Figur wie ein Siegelabdruck (*τύπος σφραγῖδος* p. 202, 6), und da bei der unendlichen Anzahl von Potenzen unendliche Zusammenstösse erfolgen, so werden auch notwendig unendliche Siegelabdrücke. Diese Abdrücke nun sind die Ideen der verschiedenen Lebewesen (*αἱ τῶν διαφόρων ζῴων ἰδέαι* p. 202, 10. 11), und ihnen entsprossten auf Erden unzählige Lebewesen. — In H haben wir die drei Äonen, welche zusammen mit den aus ihnen hervorgegangenen *ἀπειράκις ἄπειροι* (p. 416, 72) sind; auch sie nehmen eine verschiedene Stellung ein; aber von einem Zusammentreffen derselben zum Zweck der Entstehung von lebenden Wesen steht hier nichts; dies geht hier viel einfacher vor und ohne diese, auch für C neben der Entstehung der Welt und ihrer Geschöpfe durch Vermischung des Lichts mit der Finsternis unnötige andere Erklärung (daneben giebt uns C noch eine dritte Erklärung über denselben Punkt [Philos. p. 204, 27 sq.], welche die Welt von dem der Schlange gleichenden Wind mit dem Wasser erzeugt werden lässt); denn hier enthält das Licht in sich *κατὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀπειράκις ἀπείρων* (sc. *αἰώνων*) . . . *ἀπείρους ἰδέας ζῴων τῶν ἐκεῖ πολυποικίλων* (p. 416, 87—89). Und weiter heisst es (p. 416, 90 sq.): *τὸ δὲ φωτισθὲν ὁμοῦ καὶ μορφωθὲν ἐκείναις ἄνωθεν ταῖς πολυποικίλοις ἰδέαις πῆξιν ἔλαβε καὶ ἀνεδέξατο τὰς ἰδέας τὰς ἄνωθεν ἁπάσας ἀπὸ τοῦ τρίτου αἰῶνος τοῦ τριπλασιάσαντος αὐτόν.* Diese Sätze aus C und H nötigen uns zu der Annahme,

der Verfasser von C habe H gekannt oder umgekehrt, der Autor von H habe C vor sich gehabt. — Es unterscheidet sich jedoch C wiederum darin von H, dass dort der Dualismus, besonders auch was die Figur des Demiurgen betrifft, entschieden stärker betont wird als hier. Dort entsteht derselbe aus dem Wasser, der Finsternis (p. 204, 27 sq.; 206, 63. 64); hier dagegen in wenig anderer Weise als die andern Lebewesen, — als Siegelabdruck des dritten Äons selbst (p. 418, 5 sq.), lebendiges Feuer als vom Licht stammend (p. 418, 20), ohne eigenes selbständiges Wesen (*ἀνυπόστατος* p. 418, 22). Aber seine dem Göttlichen feindlich gegenüberstehende Natur zeigt sich nun doch darin, dass er die von oben gekommenen Lichtideen plagt, indem er sie verleiblicht und immer wieder in andere Leiber steckt (p. 418, 22 sq.). — Auch hier also das Zusammentreffen einer dualistischen und einer monistischen Betrachtungsweise ohne rechte Vermittlung!

Auf p. 34 haben wir das *στερέωμα* erwähnt, welches der dritte Äon zwischen Licht und Finsternis schob, um den Äonen das Heruntergerissenwerden unmöglich zu machen (cf. Genesis 1, 7). — In A wird (p. 172, 99 sq.) der vierte Fluss Euphrat, ein Teil des Paradiesesstromes, das Sinnbild der Schlange (von den Naassenern werde er der Mund genannt, durch welchen das Gebet ausgehe und die Nahrung eingehe; er erfreue [*εὐφραίνει* — *Εὐφράτης*] und nähre und forme den geistigen vollkommenen Menschen), genannt *τὸ ὕδωρ τὸ ὑπεράνω τοῦ στερεώματος* (p. 172, 4), von dem der Herr gesagt habe (cf. Ev. Joh. 4, 10. 14): „wenn du wüsstest, wer es ist, der dich bittet, du bätest ihn, und er gäbe dir lebendiges, springendes Wasser“. Zu diesem Wasser komme jede Natur, ihre Substanzen auswählend etc. — Ebenso spricht D (p. 230, 80 sq.) von dem Wasser unterhalb der Veste, dem der bösen Schöpfung, und von dem Wasser über der Veste, dem des Guten, — in jenem baden sich die choischen und psychischen Menschen, in diesem Elohim und die geistigen, vollkommenen Menschen. — Dies untere Wasser kennt auch A wenn es aus den vielen Wassern, d. h. der vielfachen Geburt der Sterblichen, den pneumatischen Menschen um Erlösung schreien lässt (p. 154, 13 sq.). Auch B bezeichnet das Verderben, welches die nichtpneumatischen Menschen in ihrer Verleiblichung auf Erden ergreift, mit Wasser (p. 190, 92 sq.). Beide bringen auch eine Allegorie über das Rote Meer (A: p. 148, 15 sq., B: p. 190, 7 sq.),

ein Sinnbild des Verderbens, weil die Ägypter darin ertranken; B besitzt also wahrscheinlich dieselbe Anschauung, wenn dieser Bericht sie auch nicht deutlich hervortreten lässt; ähnlich ist es mit C, wo sich aus den „Wassern“ der dem Lichte feindlich gesinnte Demiurg in Schlangengestalt erhebt (p. 204, 27 sq. 206, 57 sq.). Endlich haben wir die Vorstellung von einer Veste, eigentümlich gewendet, auch in G. Hier heisst es (p. 364, 5 sq.): Nach dem ersten und zweiten Aufschwung der Sohnschaft, und nachdem der heilige Geist oben geblieben war (unterhalb der ersten oder zweiten Sohnschaft), geordnet als *στερέωμα τῶν ὑπερκοσμίων καὶ τοῦ κόσμου, μεταξὺ τεταγμένον, — διῄρηται γὰρ ὑπὸ Βασιλείδου τὰ ὄντα εἰς δύο τὰς προεχεῖς καὶ πρώτας διαιρέσεις, καὶ καλεῖται τὸ μέν τι κόσμος, τὸ δέ τι ὑπερκόσμια, τὸ δὲ μεταξὺ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ὑπερκοσμίων μεθόριον πνεῦμα* ..., da entstand der grosse Archon aus der *πανσπερμία* etc. — Auch bei Basilides wird das Überweltliche Licht und die Welt Finsternis genannt wie in H; diese ursprüngliche dualistische Vorstellung tritt uns hier gewissermassen idealisiert entgegen; die zwei Teile des Alls verhalten sich wie die höhere und niedrigere Stufe zu einander, nicht mehr eigentlich feindlich. In A, B, C, D, G und H finden wir also eine ähnliche Anschauung über das obere und das untere Wasser; aber sie ist jedesmal eigentümlich durchgeführt und geht zuletzt wohl überall auf dieselbe biblische Grundlage (Genes. 1, 4—7) zurück; deshalb dürfen wir daraus, dass sie in diesen sechs Berichten vorkommt, auch nicht ohne weiteres einen Schluss auf Kenntnis des einen Berichtes durch die andern ziehen.

Doch zurück zum Demiurgen in H! Dieser treibt sein Wesen bis zur Erscheinung des *σωτήρ* (p. 420, 24 sq.), welcher zur Rettung der von oben herabgekommenen Ideen herbeieilt. „Von da an wird der Glaube verkündet zur Vergebung der Sünden“ (p. 420, 33—35). Aber trotzdem können nicht alle Menschen gleicher Seligkeit teilhaft werden; denn es heisst zum Schluss (p. 422, 83 sq.): „die, welche aus den untern Orten die Natur haben, können die über ihnen liegenden Ideen des Soter nicht sehen; die obern jedoch (*οἱ ἄνωθεν*), von der mittlern Dekas und der besten Ogdoas, woher wir sind, kennen den Soter Jesus nicht zum Teil, sondern ganz“. Wir finden also hier einen Kompromis zwischen der christlichen und der gnostisch-dualistischen Vorstellung (ähnlich wie

in F); denn es heisst: *καὶ εἰσὶν ἄνωθεν τέλειοι μόνοι, οἱ δὲ ἄλλοι πάντες ἐκ μέρους* (p. 424, 88. 89). — Die Anschauungen endlich über die Person des Soter sind ähnlich denjenigen in den früher beschriebenen Relationen. Er ist das *γέννημα κοινὸν πάντων τῶν αἰώνων* (p. 416, 76 sq.); im Bericht über das valentinianische System hiess der zweite Christus: *ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός*, von den dreissig Äonen hervorgebracht (p. 278, 69. 70). Beide Male konzentriert sich also in dieser Gestalt die ganze Fülle des Pleroma. Und dass sie andererseits, weil ja jene Ideen des dritten Äons alle in die Welt heruntergesunken sind und dort festgehalten werden, gleichsam als Vereinigung dieser Ideen erscheint, stellt sie auch mit dem Jesus in A und B zusammen, der in B (p. 178, 87 sq.) als *τριδύναμος . . ., ἀπὸ τῶν τριῶν ἔχων τοῦ κόσμου μερῶν ἐν ἑαυτῷ πάντα τὰ συγκρίματα καὶ τὰς δυνάμεις*, aus der *ἀγεννησία* zur Rettung der Menschen herunterkommt, während er in A (p. 132, 71—73), allerdings als Mensch, aber als derjenige, welcher alles Intelligible, Psychische und Choische, *τὰ τρία γένη* in sich hat, aus der Maria geboren wird. — Aber doch verlegt H in Christus nicht auch das Choische, und im ganzen wird seine Erlöserthätigkeit mehr betont als in A oder B; denn auch die Pneumatiker müssen ja diese Gestalt erblicken, um des Heils teilhaftig zu werden.

Eigentümlich der Relation H ist endlich, was dieselbe über die zwei Leiber Jesu berichtet: den von der Maria geborenen und den, welchen er während der Taufe als Abdruck des von der Jungfrau geborenen erhielt (cf. p. 420, 55 sq.).

Wie G, so zeigt sich auch H vielfach verwandt mit verschiedenen der besprochenen Berichte, sowohl dem Grundgedanken nach als hie und da auch im Einzelnen; und wie G, so zeigt auch H auffallende Berührungen mit C, welche unmöglich als bloss zufällige beurteilt werden können.

Die allgemeine Vergleichung der Berichte Hippolyts aus der „dritten Gruppe“ hat uns dahin geführt, zu konstatieren, dass ihnen allen ungefähr dieselben Anschauungen zu Grunde liegen, und dass einige derselben einander besonders nahe stehen müssen. Alle wollen uns eine Geschichte der Gott- und Weltentwicklung geben; deshalb finden wir überall den göttlichen Geist, 1. wie er an und für sich seit Ewigkeit ist, gewöhnlich in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt und schon in den ihm beigelegten

Prädikaten seine Erhabenheit über alles Werdende darthuend oder von demselben durch zahlreiche Zwischenglieder getrennt, 2. denselben in der Verflechtung mit der Materie, wobei diese oder ihr Herrscher ihm hie und da feindlich gegenübersteht, 3. den Geist, wie er sich aus der Verflechtung gelöst hat und in den pneumatischen Menschen als geformter zu sich zurückgekehrt ist. Dieser Allem zu Grunde liegende Gedanke fand sich sowohl in der Relation über die streng dualistisch gehaltene sethianische, als in den Berichten über die streng monistisch gehaltene Lehre der Simonianer, der Naassener und der damit verwandten Darstellungen B und D, wenn auch natürlich in verschiedener Modifikation; er fand sich endlich ebenso in den Berichten über diejenigen Systeme, in welchen eine monistische und eine dualistische Anschauungsweise sich durchkreuzen, wobei die erstere gewöhnlich bedeutend stärker betont war als die letztere, so in den Angaben über Basilides und über die Doketen. In den meisten Berichten trafen wir ferner auf zwei verschiedene Ansichten über die Bedeutung der Person Jesu: die eine, nach welcher er unbedingt nötig war, als Erlöser, und die andere, die ihn gewissermassen nur als ersten Pneumatiker kannte, demgemäss, wenn auch nicht immer gleichmässig hervorgehoben, zwei Anschauungen über die für die endliche Rettung notwendige Beschaffenheit der Menschen: die eine, welche den Pneumatikern, Psychikern und Hylikern durch Christus Frieden bringen lässt, und die andere, nach welchen nur den Pneumatikern der Eintritt durch die Thore des Himmels gestattet ist. Endlich ist überall das Ziel alles Werdens und aller Entwicklung damit erreicht, dass der Geist zu seinem Urquell zurückgekehrt ist, das Werden geht nicht ewig im Kreislaufe fort; aber auch von irgend welchen eschatologischen Ideen ist nirgends etwas zu spüren; der Eintritt ins Pleroma erfolgt ja dadurch, dass der Mensch sich als pneumatischen Samen erkennt; damit ist er auferstanden, eine Auferstehung im biblischen Sinne giebt es nicht, ebensowenig eine Wiederkunft Christi oder ein Endgericht.

Es liess sich aber nicht nur eine solche allgemeine Verwandtschaft konstatieren; einige Berichte zeigten auch in einzelnen Zügen auffallende Übereinstimmung. So gehören, wie wir glaubten annehmen zu müssen, A und A[1] (Naassener und Monoimus) bestimmt sehr enge zueinander (s. o. p. 11 u. 12); denn in Beiden sind

der Mensch und der Menschensohn die Hauptfiguren; dabei macht es nichts aus, dass in A[1] die Gestalt der Schlange von A fehlt, ist doch der Inhalt der monoimusschen Gedanken nur sehr kurz, wahrscheinlich unvollständig wiedergegeben, und ist doch zuletzt die Schlange nur eines der zahlreichen Bilder für den Urmenschen; auch wird in beiden Berichten die Weltentstehung gleich geschildert. Wohl nicht gleich nahe wie A[1], aber ebenfalls sehr nahe steht B (Peraten) zu A (s. o. p. 13 sq.). Zwar fehlen, wie wir bemerkten, in B Urmensch und Menschensohn, aber es fehlen im Grunde nur die Namen; Vater und Sohn in B drücken dasselbe Verhältnis aus wie Mensch und Menschensohn in A. Die Schlange spielt beide Male ziemlich dieselbe Rolle, und die Spekulationen in beiden Berichten sind eines Geistes. — Ebenso gehören durch die Figur der Schlange mit A näher zusammen C (Sethianer) (s. o. p. 18) und D (Justin der Gnostiker) (s. o. p. 22 u. 23), obwohl dieselbe hier eine bedeutend niedrigere Stellung einnimmt als in A oder B; in C geht sie ja als Demiurg aus der Hyle hervor, in D ist sie der Diener der Eden (als Naas) und als solcher Verführer der Menschen. — Mit E (Simon Magus) weist A manche Einzelberührungen auf, wie wir bald zeigen werden. In F (Valentin) trafen wir im ganzen sehr wenig Verwandtschaft mit den andern Relationen (s. o. p. 24 u. 25); näher berührte sich dieser Bericht nur mit G (Basilides) (s. o. p. 28 sq.). — Mit G und H (Doketen), aber auch mit E hat A besonders die Vorstellung von der Entwicklung der Gottweltgeschichte unter dem Bilde eines Baumes, wie er aus seinem Samen nach und nach sich entwickelt und in seinen Früchten gleichsam sich vollendet, gemeinsam (s. o. p. 32). Demnach berührt sich also A in Bezug auf gewisse Vorstellungen sehr nahe mit A[1], nahe mit B, C und D, weniger nahe mit E, G und H.

B zeigt in Bezug auf den Charakter des durch diese Relation wiedergegebenen Systems, abgesehen von A, am meisten Ähnlichkeit mit C und D, auch mit A[1].

C, abgesehen von A und B, ist in Bezug auf dualistische Anschauungen deutlich G ähnlich (s. o. p. 26 sq.) und H (s. o. p. 33 sq.), letzterem noch besonders betreffs der Erklärung der Entstehung von Lebewesen aus ihren Ideen (s. o. p. 34), dem Bericht G auch speciell betreffs des Ziels der ganzen Entwicklung (s. o. p. 26 sq.).

D trägt ähnliche Vorstellungen zur Schau über das Alte Testament wie F und G (s. o. p. 28 sq.).

E hat mit F speciell gemeinsam die Idee der Syzygien; die Figur des ἑστώς, στάς, στησόμενος erinnert stark an die der Schlange in A und B.

F gehört enger mit G zusammen, da Beide, wie gesagt, in ihren Aussagen über den Gott des Alten Testaments übereinstimmen (s. o. p. 28 sq.).

H zeigt sich, wie bemerkt, besonders verwandt mit C bezüglich des Dualismus und der Anschauung über die Entstehung der lebenden Wesen.

Stehen aber wirklich fast alle Berichte Hippolyts, in welchen er von den Darstellungen der andern Häreseologen abweicht, in solch näherer oder weiterer Verbindung miteinander, so dürfen wir erwarten, wie wir es ja schon zum Teil angetroffen haben, dass diese Relationen auch in Einzelheiten zusammenstimmen werden, dass sie einander ähnlich sein werden in Ausdruck und Wort. — Um uns davon zu überzeugen, müssen wir sie deshalb auf ihre Einzelberührungen hin untersuchen.

B. Die Einzelberührungen in den besprochenen Relationen, abgesehen von den Citaten aus der h. Schrift.

Die Einzelberührungen in den erörterten Berichten, abgesehen von den gleichen Citaten aus der h. Schrift, sind nun wirklich auch zahlreich vorhanden und sehr mannigfacher Art (Salmon hat die frappantesten derselben in seiner Studie zusammengestellt). Entweder bestehen sie darin, dass in zwei oder auch in mehr Berichten derselbe Satz genau oder doch fast genau gleich wiederkehrt, oder es wird zur Erläuterung eines Thatbestandes beide Male dasselbe Bild gebraucht, oder es finden sich gleiche, auffallende Ausdrücke in verschiedenen Relationen oder sehr ähnliche Spekulationen über dieselben Gegenstände, oder endlich trifft man auf grosse Verwandtschaft in der Ableitung von Worten. Ein bestimmtes Princip für die Einteilung dieser mannigfaltigen Berührungen aufzustellen, scheint uns nicht möglich; darum werden wir mehr nur im allgemeinen Gleichartiges zusammenzustellen suchen. Leider werden wir hier und da früher Gesagtes wiederholen müssen.

Was zunächst die Ableitungen von Worten betrifft, so sind dieselben besonders ihrer Sinnlosigkeit wegen auffallend. In denjenigen Stücken der Philosophumena, welche Hippolyt zum Verfasser haben, finden sich überhaupt keine solche Wortspiele; wir haben deshalb allen Grund, anzunehmen, dass er diejenigen, welche er in den Berichten der „dritten Gruppe" bringt, in seinen Quellen vorgefunden, nicht aber selbst fabriziert hat.

A spricht an einer Stelle (p. 158, 91 sq.) von denjenigen, welche das Himmelreich zu besitzen würdig sein werden; dafür wird citiert Matth. 21, 31: „die Zöllner und Huren werden eher ins Himmelreich kommen als ihr"; darauf heisst es (p. 160, 93 sq.): τελῶναι γάρ, φησίν, εἰσὶν οἱ τὰ τέλη τῶν ὅλων λαμβάνοντες, ἡμεῖς δέ, φησίν, ἐσμὲν οἱ τελῶναι, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκε. Eine andere Stelle lautet (p. 170, 65 sq.): Νάας δέ ἐστιν ὁ ὄφις, ἀφ' οὗ φησὶ πάντας εἶναι τοὺς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν προσαγορευομένους ναούς, ἀπὸ τοῦ νάας. — In ähnlicher Weise werden anderwärts κορυφή und Κορύβας (p. 154, 3 sq.), αἰπόλος und ἀεὶ πολεῖν (p. 162, 28 sq.), ἐλθεῖν und Ἐλευσίς (p. 164, 70 sq.), Εὐφράτης und εὐφραίνω (p. 172, 99—2) etc. zusammengebracht. — In B finden wir nur eine Ableitung dieser Art; hier wird (p. 188, 85; 190, 91) der Name Περᾶται abgeleitet von περᾶσαι τὴν φθοράν, nachdem vorher schon (p. 182, 56. 57) als Stifter der Sekte Euphrates, der Peratiker, und Kelbes, der Karystier genannt waren (für Kelbes wird auch gesetzt Ademes (X, 10 p. 502, 7) oder Akembes (IV, 2 p. 50, 16. 17). — Dem entspricht ein Wortspiel in D. Hier heisst es (p. 228, 44 sq.): ὁ δὲ ἀγαθός ἐστι Πρίαπος, ὁ πρὶν τι εἶναι ποιήσας· διὰ τοῦτο καλεῖται Πρίαπος, ὅτι ἐπριοποίησε τὰ πάντα. Ein weiteres Wortspiel, welches uns D bietet, ist: Φεισών und φειδωλὸν (p. 222, 30. 31). — Ähnliches treffen wir in G. Hier lautet ein Satz (p. 370, 95 sq.): „als nun wir, die Kinder Gottes, offenbar werden mussten, ... kam das Evangelium in die Welt, durch alle Herrschaften und Mächte .... hindurchgehend; es kam wirklich, obschon nichts von oben herunterkam, und obschon die selige Sohnschaft, (von der es kam) sich nicht wegbewegte von jenem unfassbaren und seligen nicht seienden Gotte". Ἀλλὰ γὰρ καθάπερ ὁ νάφθας ὁ ἰνδικός, ὀφθεὶς μόνον ἀπὸ πάνυ πολλοῦ διαστήματος, συνάπτει πῦρ, οὕτω κάτωθεν .... διήκουσιν αἱ δυνάμεις μέχρις ἄνω τῆς

υἱότητος· Ἄπτει μὲν γὰρ καὶ λαμβάνει τὰ νοήματα κατὰ τὸν νάφθαν τὸν ἰνδικόν, οἷον ἄφθας τις ὢν ὁ τοῦ μεγάλου τῆς ὀγδοάδος ἄρχοντος υἱὸς ἀπὸ τῆς μετὰ τὸ μεθόριον μακαρίας υἱότητος. — Endlich begegnet uns auch in H eine Stelle, die in Bezug auf Wortableitung mit denjenigen von A, B, D und G zusammenstimmt; sie heisst (p. 418, 9 sq.): τοῦτον (sc. das Abbild des dritten Äons, den grossen Archon) λέγει Μωϋσῆς κύριον θεὸν ἀπὸ τοῦ βάτου λαλήσαντος, τουτέστιν ἀπὸ τοῦ σκοτεινοῦ ἀέρος· (βάτος γάρ ἐστι πᾶς ὁ σκότει ὑποκείμενος ἀήρ) βάτον, δέ, φησίν, εἴρηκε Μωϋσῆς, ὅτι ἄνωθεν κάτω πᾶσαι διέβησαν τοῦ φωτὸς αἱ ἰδέαι βατὸν ἔχουσαι τὸν ἀέρα.

Diese Wortspiele dürfen wir wohl als weitere Zeichen der nahen Verwandtschaft von A, B, D und H auffassen; denn sie scheinen einer und derselben Denkweise zu entspringen; jedoch können sie, für sich allein betrachtet, keine grosse Bedeutung beanspruchen, sind doch auch bei den kirchlichen Schriftstellern solche Wortspiele sehr beliebt.

Als in hohem Grade wahrscheinlich erweist sich auch die Bekanntschaft von A mit B, D und E durch die Spekulationen, welche sich gemeinsam in zwei oder drei von diesen Berichten oder gar gemeinsam in allen vier vorfinden. — A sagt von dem Naas oder vielmehr von seinem Bilde, dem Lebensstrom, der Alles durchfliesst (p. 148, 10 sq.): οὗτός ἐστιν ὠκέανος γένεσίς τε θεῶν, γένεσίς τ᾽ ἀνθρώπων; denn wenn er abwärts fliesse, so bedeute dies Menschenentstehung, wenn aufwärts, Götterentstehung (mit andern Worten: der göttliche Geist materialisiert sich auf Erden und kehrt in den Pneumatikern als ausgeprägter zu sich zurück). Τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον· ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες, ἐὰν ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου φυγεῖν σπεύδητε καὶ γένησθε πέραν τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης εἰς τὴν ἔρημον, τουτέστιν ἀπὸ τῆς κάτω μίξεως ἐπὶ τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ζώντων, ἐὰν δὲ πάλιν ἐπιστραφῆτε ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον, τουτέστιν ἐπὶ τὴν κάτω μῖξιν, ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε κτλ., — und weiter heisst es (p. 148, 27 sq.): οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ μέγας Ἰορδάνης, ὃν κάτω ῥέοντα καὶ κωλύοντα ἐξελθεῖν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου (ἤγουν ἐκ τῆς κάτω μίξεως· Αἴγυπτος γάρ ἐστι τὸ σῶμα κατ᾽ αὐτοὺς) ἀνέστειλεν Ἰησοῦς καὶ ἐποίησεν ἄνω ῥέειν. — Ägypten wird also mit dem Leib des Menschen verglichen;

aus Ägyptenland fliehen und durch das Rote Meer entkommen bedeutet so viel als den Leib verlassen (durch Askese oder den Tod), um zur Seligkeit der Geister sich zu erheben. — Dasselbe Bild, weiter ausgeführt, bietet B. Hier wird die menschliche Geburt mit dem Wasser verglichen (p. 190, 92 sq.), das Wasser aber bedeutet Verderben; so sage schon Heraklit: *ψυχῇσι γὰρ θάνατος ὕδωρ γενέσθαι.* Darauf wird fortgefahren (p. 190, 7 sq.): *οὗτος, φησίν, ὁ θάνατος καταλαμβάνει τοὺς Αἰγυπτίους ἐν Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ μετὰ τῶν ἁρμάτων αὐτῶν. Πάντες δὲ οἱ ἀγνοοῦντες, φησίν, εἰσὶν Αἰγύπτιοι. Καὶ τοῦτό ἐστι, λέγουσι, τὸ ἐξελθεῖν ἐξ Αἰγύπτου, ἐκ τοῦ σώματος. Αἴγυπτον γὰρ εἶναι μικρὰν τὸ σῶμα νομίζουσι, καὶ περᾶσαι τὴν θάλασσαν τὴν Ἐρυθράν, τουτέστι τῆς φθορᾶς τὸ ὕδωρ ..., καὶ γενέσθαι πέραν τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης, τουτέστι τῆς γενέσεως, καὶ ἐλθεῖν εἰς τὴν ἔρημον, τουτέστι ἔξω τῆς γενέσεως γενέσθαι, ὅπου εἰσὶν ὁμοῦ πάντες οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας καὶ ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας.* — Also fast mit denselben Worten wie in A wird hier in B Ägypten mit dem Leib verglichen, und der Pneumatiker muss es verlassen, d. h. den Leib, und die Wasser des Werdens durchschreiten. Doch ist er hier damit noch nicht erlöst; denn in der Wüste stehen sich feindlich gegenüber der *καθολικὸς ὄφις* und die bösen Schlangen, welche die Israeliten bissen, die *θεοὶ τῆς ἀπωλείας,* und um von diesen gerettet zu werden, muss man jenen anschauen. — Wir haben hier also eine selbständige Weiterbildung der in A gegebenen Spekulation. — Dieselben Gedanken, anders ausgedrückt, treffen wir auch in E. Es war gesagt worden (p. 244, 94 sq.), dass Gott den Menschen im Paradiese gebildet habe, und der aus demselben ausströmende, in vier Flüsse sich teilende Strom war mit zwei Arterien und zwei Venen am menschlichen Körper verglichen worden, die vom Nabel auslaufen, ebenso mit den Sinneswerkzeugen und den griechischen Bezeichnungen der fünf Bücher des Pentateuchs. Dabei wird gesagt (p. 246, 34 sq.): *ἡ ἐπιγραφὴ βιβλίου δευτέρου Ἔξοδος. Ἔδει γὰρ τὸ γεννηθέν, τὴν Ἐρυθρὰν διοδεῦσαν θάλασσαν, ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν ἔρημον (Ἐρυθρὰν δὲ λέγει, φασί, τὸ αἷμα) καὶ γεύσεσθαι πικρὸν ὕδωρ. Πικρὸν γάρ, φησίν, ἐστὶ τὸ ὕδωρ τὸ μετὰ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν, ὅπερ ἐστὶν ὁδὸς τῆς κατὰ τὸν βίον γνώσεως τῶν ἐπιπόνων ὁδευομένη καὶ*

πικρῶν. Στραφὲν δὲ ὑπὸ Μωσέως, τουτέστι τοῦ λόγου, τὸ πικρὸν ἐκεῖνο γίνεται γλυκύ. — Auch hier muss demnach der Mensch über das Rote Meer in die Wüste zu gelangen suchen oder den Leib verlassen, und wie in B, so ist auch in E die Wüste zu Anfang noch nicht das „himmlische Jerusalem", sondern es muss noch erst das „bittere Wasser" getrunken werden und dasselbe durch Moses in süsses verwandelt werden, bis die Seligkeit dem Gnostiker sich erschliesst. — E steht also B näher als A, da in A schon mit dem in die Wüste Gelangen das Ziel der Menschen erreicht ist, während in B vorher noch die Überwindung der „bösen Schlangen in der Wüste", in E das Trinken des „bittern Wassers" vor sich gehen muss; trotzdem kann A kaum als die Quelle der Vorstellungen in B und E angenommen werden, da in dieser Relation für die „Schlangen in der Wüste" so wenig Raum ist als für das „bittere Wasser"; noch weniger wahrscheinlich aber erscheint die Annahme, B oder E hätte A zu Grunde gelegen; denn das Kürzere und Einfachere ist doch gewöhnlich das Ursprünglichere, und gerade in den uns vorliegenden Berichten wird gewöhnlich Alles so lang ausgesponnen, dass wir an eine absichtliche Kürzung nicht glauben mögen. — Jedenfalls aber ist es bestimmt eine Denkweise, die sich in diesen drei Spekulationen kundgiebt.

Gleichen Geistes ist auch eine Spekulation über das Paradies, welche wir in A, B, D und E finden. In A wird von dem Lebensstrom gesagt (p. 170, 71 sq.), ohne ihn könne Nichts bestehen, ihm sei Alles unterthan, und er gebe Allem seine Schönheit, als der durch Alles hindurchfliessende: *ὥσπερ ἐκπορευόμενος ἐξ Ἐδὲμ καὶ σχιζόμενος εἰς ἀρχὰς τέσσαρας* (p. 170, 78 sq.). Eden bedeutet das Gehirn, das Paradies den menschlichen Körper bis zum Kopfe. Der Strom fliesst also aus Eden aus, d. h. aus dem Gehirn und teilt sich vierfach; diese seine vier Teile werden dann verglichen mit Auge, Gehör, Geruch und Mund am Menschen. Der vierte dieser Flüsse, der Euphrat, nährt und bildet den pneumatischen vollkommenen Menschen. — Dieselbe Anschauung zeigt B, wenn hier von dem *καθολικὸς ὄφις* in der Wüste gesagt wird: *τοῦτο* (sc. *ὁ καθολικὸς ὄφις* cf. p. 192, 34), *ἐστὶ μυστήριον Ἐδέμ, τοῦτο ποταμὸς ἐξ Ἐδέμ κτλ.* (p. 192, 35. 36). — Dieselbe Spekulation finden wir, bedeutend weiter ausgeführt, in E. Hier wird (p. 244, 96 sq.) das Para-

dies mit dem Mutterleib verglichen, der Paradiesesstrom mit dem Nabel, seine vier Teile mit den vom Nabel auslaufenden zwei Arterien und zwei Venen, ferner mit den Sinneswerkzeugen und endlich mit den griechischen Bezeichnungen der fünf Bücher des Pentateuchs. — In D endlich werden die zwölf väterlichen und die zwölf mütterlichen Engel allegorisch die Bäume des Paradieses genannt (p. 220, 90 sq.); die mütterlichen Engel werden in vier Abteilungen geteilt (p. 220, 20 sq.), und jede derselben erhielt den Namen eines der vier Paradiesesflüsse; jede herrscht über einen Teil der Welt und bringt böse Zeiten und Krankheiten über ihn. — Auch hier ist es unserer Meinung nach unmöglich auszumachen, welche und ob überhaupt eine der vier Spekulationen den andern zu Grunde gelegen hat; denn jede trägt ihre Gedanken über das Paradies und seine vier Flüsse durchaus eigenartig vor. — Am ehesten könnte die Bemerkung in B aus A entlehnt sein, da jene Stelle ohne die Erläuterung, welche A giebt, unverständlich bleibt; aber wiederum ist eine absichtliche Kürzung, die zudem das Verständliche ins Unverständliche verkehrt, sehr unwahrscheinlich. Höchst wunderlich aber wäre es andererseits, anzunehmen, diese Spekulation sei in allen vier Berichten durchaus selbständig erdacht worden, ohne dass A von B oder B von A etc. dabei benützt worden wäre; in allen vier spiegelt sich derselbe Geist.

Eine fernere Ähnlichkeit besteht zwischen A und C. In C heisst es, dass der Logos des obern Lichts in Schlangengestalt in den unreinen Mutterschoss des Kosmos eingehen musste, um den vollkommenen Nus aus seinen Banden zu lösen; nachdem er in diese *μυσαρὰ μυστήρια* eingegangen sei, habe er sich gewaschen und habe vom Wasser des Lebens getrunken (p. 206, 75 sq.). Mit *μυσαρὰ μυστήρια* wird also hier die Menschwerdung des Logos bezeichnet. — Ganz ähnlich wird in A das Herabkommen der Pneumatiker vom Urmenschen in die Menschenwelt durch die fleischliche Geburt oder diese selbst genannt: *τὰ μικρὰ μυστήρια* (p. 164, 83) oder die „eleusinischen Mysterien" (p. 164, 69 sq.) (weil die Pneumatiker vom Urmenschen aus heruntergekamen: *Ἐλευσὶν — ὅτι ἤλθομεν . . . ἐλεύσεσθαι γάρ, φησίν, ἐστὶν ἐλθεῖν κτλ.*), das Zurückgelangen derselben zum Urmenschen hinauf *μυστήριον ἀνακτόρειον* (p. 164, 69. 70. 72) (*ἀνελθεῖν ἄνω*) oder *τὰ μεγάλα μυστήρια* (p. 164, 75. 85), anderwärts auch

Wiedergeburt (p. 162, 43. 51). — Die pneumatische Geburt oder die Wiedergeburt wird in A auch als diejenige bezeichnet: *ἡ διὰ τῆς πύλης γινομένη τῶν οὐρανῶν, δι' ἧς οἱ μὴ εἰσελθόντες πάντες μένουσι νεκροί* (p. 158, 66 sq.). An einer andern Stelle ist die Anschauung christlich gewendet; denn da heisst es (p. 156, 47. 48): *διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή* (Ev. Joh. 10, 9) und *οὐ δύναται οὖν, φησί, σωθῆναι ὁ τέλειος ἄνθρωπος, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῇ διὰ ταύτης εἰσελθὼν τῆς πύλης* (p. 156, 50—52). — Der Bericht D spricht von einem Thor, wie er erzählt, dass Elohim aufgestiegen sei und ein grösseres Licht als das von ihm geschaffene über sich erblickt habe; da lässt er ihn sprechen: „öffnet mir die Thore, dass ich eintrete und den Herrn anerkenne; denn ich glaubte Herr zu sein". Da kam eine Stimme vom Licht her: *αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου· δίκαιοι εἰσέρχονται δι' αὐτῆς· καὶ ἀνεῴχθη παραχρῆμα ἡ πύλη καὶ εἰσῆλθεν ὁ πατὴρ κτλ.* (Ps. 117, 19. 20) (p. 222, 44 sq.). — In D ist der Spruch: Psalm 117, 19. 20 ungenau wiedergegeben; in A scheint eine undeutliche Erinnerung vorzuliegen. Ob ein Zusammenhang zwischen den Relationen A und D besteht, kann aus diesen Sätzen nicht geschlossen werden, besonders da auch Origenes (c. Celsum VI, 31) bei der Beschreibung des Diagramms der Ophianer von „Thoren" redet, durch welche die Gnostiker in die obere Welt gelangen können (VI, 28 nennt er einen gewissen Euphrates als Stifter der Ophianersekte); man darf nur sagen, dass in A und D die gleichen Vorstellungen wiederkehren.

Betreffs der Sätze endlich, die zwei oder gar drei Berichten gemeinsam sind, haben wir schon erwähnt (s. o. p. 11), dass in A und A^1 ein Hymnus auf den Urmenschen und in A^1 eine Charakterisierung desselben sich finde, die beidemal fast in den gleichen Worten abgefasst seien. In A stehen die Worte p. 132, 63 sq.; in A^1 p. 426, 20:

A.	A^1.
ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ σὲ μήτηρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλώνυμε ἄνθρωπε.	*αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα.*

In einer zweiten Stelle sagen A und A^1 über den Menschensohn aus (A p. 166, 19. 20; A^1 p. 426, 26. 27):

A.	A¹.
οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ πολυώνυμος, μυριόμματος, ἀκατάληπτος,	πολυπρόσωπος καὶ μυριώνυμος μία τοῦ ι κεραία; — τὸ δὲ κάλλος ἐκείνου . . . πᾶσίν ἐστιν ἀκατάληπτον ἀνθρώποις (p. 426, 43. 44).

Diese Stellen können unsere oben (p. 12) ausgesprochene Ansicht nur bestärken, dass der Verfasser von A den Bericht A¹ vor sich gehabt haben muss oder umgekehrt der Verfasser von A¹ den Bericht von A. Wir gehen jetzt noch weiter. Die Annahme, A und A¹ hätten aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft, klingt unglaubwürdig, sonst wäre die Ähnlichkeit zwischen beiden gewiss grösser, und sehr wahrscheinlich würde dann der Verfasser von A¹ die Stelle: *αὕτη μήτηρ* . . . als Auszug aus einem Hymnus an den Urmenschen erwähnt haben (denn das ist sie doch sicherlich, wenn wir den korrespondierenden Satz in A betrachten); aber ebensowenig sind wohl die Stellen in A aus A¹ genommen oder umgekehrt; denn dann müsste doch die Abhängigkeit deutlich hervortreten; in der Fassung jedoch, in welcher uns die Sätze vorliegen, zeigen sie beide dieselbe Unabhängigkeit. — Deshalb geht unsere Behauptung dahin: beide Berichte müssen von einer Hand redigiert sein (nicht von der Hippolyts; er hat, wie wir oben p. 8 u. 9 darzuthun suchten, die ihm vorliegenden Stücke im Einzelnen nicht geändert, wenn er sie vielleicht auch im grossen und ganzen nicht immer vollständig wiedergegeben hat), wenn sie nicht gar von einer und derselben Hand verfasst sind.

In A¹ erinnert ferner an den *ὄφις* oder *υἱός* in B der in A¹ als Symbol für den Urmenschen gebrauchte „vielfach sich windende Stab Moses" (p. 428, 60 sq.): *ὅταν οὖν, φησίν, ῥάβδον λέγῃ Μωϋσῆς, στρεφομένην ποικίλως* . . .), weil auch in B eine Bezeichnung des Sohnes heisst: *ἡ ῥάβδος ἡ στρεφομένη εἰς ὄφιν* (p. 192, 30. 31).

Der Bericht E drückt die Mannweiblichkeit des *ἑστώς, στάς, στησόμενος*, welcher eine ganz ähnliche Stellung einnimmt wie die Schlange oder der Menschensohn in A und B (A¹), mit den Worten aus (p. 248, 88 sq.): *αὕτη, φησίν, ἐστὶ δύναμις μία, διῃρημένη ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννῶσα, αὐτὴν αὔξουσα . . . αὐτῆς μήτηρ οὖσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς*

θυγάτηρ, αὐτῆς υἱός, μήτηρ, πατήρ, ἕν, οὖσα ῥίζα τῶν ὅλων. Das ist nicht viel verschieden von den Worten in A: *ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ σὲ μήτηρ* ... und von *αὕτη μήτηρ, αὕτη πατήρ* ... in A[1]; und ähnlich klingt auch noch eine Stelle in B (p. 194, 62 sq.), welche vom Sohn oder der Schlange sagt: *ἐν αὐτῷ δέ, φησίν, ἡ Εὔα γέγονεν, ἡ Εὔα ζωή. Αὕτη δέ, φησίν, ἐστὶν ἡ Εὔα, μήτηρ πάντων τῶν ζώντων, κοινὴ φύσις, τουτέστι θεῶν, ἀγγέλων, ἀθανάτων θνητῶν κτλ.*

Die oben angeführte Stelle ist nicht die einzige, in welchen A und E fast wörtlich übereinstimmen.

So heisst es in A vom Urmenschen, dass Gott in ihn sein Wort, das Wort der Verkündigung der grossen Macht, niedergelegt habe (oder mit andern Worten, dass das oberste Princip sich in den Urmenschen entlassen oder in ihm sich offenbart habe (p. 166, 21 sq.). E wiederum sagt von der *ἀπέραντος δύναμις*, sie sei der Anfang, die *ἀρχή* aller Dinge (p. 236, 75 sq.). Die Sätze, welche dies ausdrücken, sind folgende:

A.	E.
τοῦτο .... τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ὅ, φησίν, ἐστὶ ῥῆμα ἀποφάσεως τῆς μεγάλης δυνάμεως· διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον καὶ κεκρυμμένον καὶ κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται.	*τοῦτο τὸ γράμμα ἀποφάσεως καὶ ὀνόματος ἐξ ἐπινοίας τῆς μεγάλης δυνάμεως τῆς ἀπεράντου. Διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον, κεκρυμμένον, κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται. Οἰκητήριον δὲ λέγει τὸν ἄνθρωπον τοῦτον τὸν ἐξ αἱμάτων γεγεννημένον, καὶ κατοικεῖν ἐν αὐτῷ τὴν ἀπέραντον δύναμιν, ἣν ῥίζαν εἶναι τῶν ὅλων φησίν.*

A bezieht also die Worte auf den Urmenschen, E auf den irdischen Menschen. Mit A, welcher Bericht, wie folgt, weiterführt (p. 168, 25 sq.), vergleiche man E (p. 244, 91 sq.):

A.	E.
[*ἀπό τε*] *αἰώνων, δυνάμεων, ἐπινοιῶν, θεῶν, ἀγγέλων, πνευ-*	*ἐὰν δὲ ἐξεικονισθῇ* (sc. die *μεγάλη δύναμις* im Menschen) *καὶ*

A.

μάτων ἀπεσταλμένων, ὄντων, μὴ ὄντων, γεννητῶν ἀγεννήτων, ἀκαταλήπτων, καταληπτῶν, ἐνιαυτῶν, μηνῶν, ἡμερῶν, ὡρῶν, στιγμῆς ἀμερίστου, ἐξ ἧς ἐξάρχεται τὸ ἐλάχιστον αὐξῆσαι κατὰ μέρος· ἡ μηδὲν οὖσα, φησί, καὶ ἐκ μηδενὸς συνεστῶσα στιγμὴ ἀμέριστος | οὖσα γενήσεται ἑαυτῇ ἐπίνοιαν, μέγεθός τι ἀκατάληπτον.

E.

γένηται ἀπὸ στιγμῆς ἀμερίστου, ὡς γέγραπται ἐν τῇ Ἀποφάσει, τὸ μικρὸν μέγα γενήσεται. Το δὲ μέγα ἔσται εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα καὶ ἀπαράλλακτον τὸ μηκέτι γινόμενον.

Hier hat nun zweifellos A von E oder E von A abgeschrieben, sehr wahrscheinlich A von E. Denn, was die erst citierte Schriftstelle betrifft, so ist in A die μεγάλη δύναμις sonst eine durchaus unbekannte Grösse, während sie in E eine bedeutende Rolle spielt; auch von einer ῥίζα redet A sonst nie, während E ausser der ἀρχή noch sechs „Wurzeln" des Werdens kennt (p. 240, 32). — Ähnlich ist es mit dem zweiten Citat. Auch hier findet in A die ἐπίνοια ausser dieser Stelle nirgendwo Erwähnung, während in dem längern Auszug aus der Ἀπόφασις (cf. Phil. VI, 18) (aber nirgends allerdings in den vorhergehenden oder folgenden Stücken) die ἐπίνοια μεγάλη als weibliches Princip der μεγάλη δύναμις zur Seite gestellt wird (p. 252, 30). — Zudem sagt der Berichterstatter von der zweiten von uns citierten Stelle aus E ausdrücklich, sie stehe in der Ἀπόφασις (p. 244, 92). — Aber den Zweck des Abschreibens begreift man nicht; und die zweite Stelle in A ist auch keine wörtliche Kopie von E, sondern eine selbständige Ausführung des in E Gegebenen. Ist aber, wie wir trotzdem annehmen müssen, die zweite Stelle in A der Apophasis entnommen, dann wohl auch die erste; denn beide hängen in A enge zusammen. — Es bleibt uns also nur die Annahme übrig: entweder hat, bevor die Schriften in Hippolyts Hände kamen, eine zufällige Textvermischung von A und E stattgefunden, oder der Verfasser von A hat mit Bewusstsein einige Sätze aus der Ἀπόφασις μεγάλη sich angeeignet.

Weiter zeigen auch E und C in einer Stelle merkwürdige Übereinstimmung (C p. 200, 60 sq.; E p. 240, 45. 46; 248. 67. 68):

C.	E.
πᾶν ὅτι νοήσει ἐπινοεῖς ἢ καὶ παραλείπεις μὴ νοηθέν, τοῦτο ἑκάστη τῶν ἀρχῶν πέφυκε γενέσθαι, ὡς ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ πᾶσα ἡτισοῦν διδασκομένη τέχνη· οἱονεί, φησίν, γενήσεται τοῦτο τὸ παιδίον αὐλητής, ἐγχρονίσαν αὐλητῇ, ἢ γεωμέτρης γεωμέτρῃ, γραμματικῷ γραμματικός, τέκτων τέκτονι κτλ.	ἐὰν δὲ μείνῃ τῇ δυνάμ νον ἐν ταῖς ἓξ δυνάμε μὴ ἐξεικονισθῇ (sc. di ραντος δύναμις oder der ἀφανίζεται καὶ ἀπόλλυι τως ὡς ἡ δύναμις ἡ ματικὴ ἢ γεωμετρικὴ θρώπου ψυχῇ. πάντα οὖν, φησίν, τὰ ἀγ ἐστιν ἐν ἡμῖν δυνάμει, ἐργείᾳ, ὡς ἡ γραμματ γεωμετρική. Ἐὰν οὖ κτλ.

Ferner gebrauchen C, E und H die sonst nicht vorko den Ausdrücke: ἀπειράκις ἄπειροι und ἀπειράκις ἀπεί p. 202, 97. 98: ἀπειράκις ἄπειροι, E p. 240, 24: ἀπειράκι ρως, H p. 416, 72. 88: ἀπειράκις ἄπειροι); C und E sp von einem σπινθὴρ ἐλάχιστος (C p. 204, 43. 44; 210, 43; E 14); C meint damit den Strahl des göttlichen Lichtes, v von oben herab in das unten liegende Dunkel leuchtet, göttlichen Logos, welcher δυνάμει in der Körperwelt lie Weiter erweist C die Dreigeteiltheit des Alls neben Anderm dass gesagt werde (cf. Genes. 1): τρεῖς ἡμέρας πρὸ ἡλί σελήνης γεγονέναι (p. 208, 89. 90), und E weiss (p. 242, dass ὅταν οὖν λέγουσιν, ὅτι εἰσὶ τρεῖς ἡμέραι πρὸ ἡλίου κα νης γεγενημέναι, — sie (d. h. die Simonianer) damit νο ἐπίνοια = Himmel und Erde und die siebente Macht beze Vielleicht sind auch folgende Sätze in C und E von eine geschrieben (C p. 200, 68 sq. 76 sq.; 210, 43 sq.; E p. 246,

C.	E.
τὸ δὲ πνεῦμα . . . οὐκ ἔστι πνεῦμα, ὡς . . . ἀλλ᾿ οἱονεὶ μύρου τις ὀσμὴ ἢ θυμιάματος ἐκ συνθέσεως κατεσκευασμένου λεπτή, διοδεύουσα δύναμις ἀνεπινοήτῳ τινὶ καὶ κρείττονι ἢ λόγῳ ἐστὶν ἐξειπεῖν φορᾷ εὐωδίας.	ὅπου δέ ἐστι θυσία, ὀσ εὐωδίας ἀπὸ τῆς θυσί τῶν θυμιαμάτων γίνετα ἣν εὐωδίαν ὄσφρησιν δ[οκιμαστή]ριον.

C. E.

ἀνάπαλιν δὲ ἡ τοῦ πνεύματος εὐωδία . . . φέρεται πανταχῇ, ὡς ἐπὶ τῶν ἐν πυρὶ θυμιαμάτων τὴν εὐωδίαν πανταχῇ φερομένην ἐπεγνώκαμεν.

τὸν σπινθῆρα . . . γεγονέναι ἐν ἑνὶ φυράματι, ὡς μίαν ὀσμὴν ἐκ πολλῶν καταμεμιγμένων ἐπὶ τοῦ πυρὸς θυμιαμάτων, καὶ δεῖ τὸν . . . τῆς ὀσφρήσεως ἔχοντα κριτήριον . . . ἀπὸ τῆς μιᾶς τοῦ θυμιάματος ὀσμῆς διακρίνειν ἕκαστον τῶν καταμεμιγμένων ἐπὶ τοῦ πυρὸς θυμιαμάτων κτλ.

Weiter unten werden wir noch eine C und E, aber zugleich auch A[1] und G gemeinsame Stelle anführen und besprechen. Die bis jetzt citierten Sätze aus C und E zeigen deutlich nahe Verwandtschaft beider Berichte; aber es ist u. E. unmöglich, auszumachen, ob C oder E jeweilen die Priorität gebührt; das sethianische System nach der Relation Hippolyts erscheint allerdings im grossen und ganzen ursprünglicher als das simonianische; aber doch wäre es vorschnell, zu behaupten, die aus E angeführten Sätze stammten aus C; denn sie erklären sich ohne Zuhilfenahme des letztern Berichtes, passen vollständig in den Zusammenhang und führen denselben Gedanken auf selbständige Weise durch; dasselbe gilt von den Sätzen aus C, wenn wir sie in Bezug auf ihre Abhängigkeit von E prüfen.

C zeigt in einzelnen Sätzen auch Verwandtschaft mit B. Sie führen gemeinsam den Spruch aus Homer an (Od. 5, 184 sq.):

Ἴστω γάρ, φησί, τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν.

B citiert ihn (p. 190, 2 sq.) als Beispiel der Furchtbarkeit des Kronos oder des Wassers, vor dem selbst die Götter sich fürchten; C (p. 210, 31 sq.) führt ihn an als beistimmendes Urteil Homers darüber, dass in die unten liegende Finsternis Licht hinabgesunken sei, und dass dasselbe seine hinabgeeilten Strahlen selbst wieder heraufholen müsse; in C wird ja die Finsternis

auch als das untere Wasser bezeichnet und als furchtbar charakterisiert. — Beidemal passt das Citat gleich gut, d. h. vom gnostischen Standpunkt aus; möglicherweise liegt auch ein Zufall vor.

A und C citieren als Beweis für die Dreigeteiltheit des Universums eine Stelle aus der Ilias (XV, 189) (A p. 150, 44; C p. 210, 25. 26):

τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος (sc. *ἕκαστα*) *δ᾽ ἔμμορε τιμῆς.*

Auch dies kann Zufall sein, aber für viel wahrscheinlicher halten wir in beiden Fällen, A habe hier C benützt oder umgekehrt; welche der beiden Möglichkeiten jedoch der Wirklichkeit entspricht, dürfte nicht mehr auszumachen sein.

Zufällig ist vielleicht ebenfalls, wenn A[1] und H in einer Stelle sich nahe berühren. In H heisst es (p. 418, 6 sq.): „als nun alle die unzähligen Ideen des dritten Äons in dies untere Dunkel verschlungen waren, wurde mit den übrigen auch das Bild dieses Äons selbst abgedrückt: *ἐναπεσφράγισται . . . τὸ ἐκτύπωμα, πῦρ ζῶν ἀπὸ φωτὸς γενόμενον*, woher der grosse Archon entstand“. — A[1] sagt (p. 424, 13—15): „es war ein Mensch und es wurde sein Sohn, wie wenn Einer spräche: *ἦν πῦρ καὶ ἐγένετο φῶς . . . ἅμα τῷ εἶναι τὸ πῦρ.*

Weiter oben (p. 34) haben wir schon ausgeführt, dass H und C gleiche Anschauungen zeigen über die Entstehung der lebenden Wesen und dabei ungefähr die gleichen Worte brauchen.

Noch zwei wichtige Stellen bleiben uns zu besprechen übrig, welche jeweilen deutlich auf einen gemeinsamen Ursprung hinweisen, von welchen diejenige, welche wir zuerst bringen wollen, in vier Berichten, wenn auch nicht überall dem Wortlaute nach, die andere in drei Relationen sich wiederholt.

Die erste findet sich in C (p. 200, 60 sq.), E (p. 238, 90 sq.), G (p. 358, 16 sq.) und A[1] (p. 426, 18 sq.). Die entsprechenden Sätze lauten:

C.	E.	G.	A[1].
πᾶν ὅτι νοήσει ἐπινοεῖς ἢ καὶ παραλείπεις μὴ νοηθέν, τοῦτο	*καὶ τὸ μὲν φανερὸν τοῦ πυρὸς πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ, ὅσα ἂν*	*πάντα οὖν, ὅσα ἐστὶν εἰπεῖν καὶ ἔτι μὴ εὑρόντα παραλι-*	*(ὁ δὲ ἄνθρωπός ἐστι) μία μονάς... οἱονεί τις ἁρμονία μουσικὴ πάντα*

C.	E.	G.	A^1.
ἑκάστῃ τῶν ἀρχῶν πέφυκε γενέσθαι, ὡς ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ πᾶσα ἡτισοῦν διδασκομένη τέχνη· οἱονεί, φησί, γενήσεται τοῦτο τὸ παιδίον αὐλητής, ἐγχρονίσαν αὐλητῇ, ἢ γεωμέτρης γεωμέτρῃ, γραμματικῷ γραμματικός κτλ.	τις ἐπινοήσῃ ἢ καὶ λάθῃ παραλιπὼν τῶν δρατῶν· τὸ δὲ κρυπτὸν πᾶν ὅ τι ἐννοήσει τις νοητὸν καὶ πεφυγὸς τὴν αἴσθησιν ἢ καὶ παραλείπει μὴ διανοηθείς.	πεῖν ... ὡς ὑπὸ τηλικούτου καὶ τοιούτου θεοῦ, ὁποῖον οὐκ εἰπεῖν οὐδὲ νοήσει δυνατὴ γέγονε χωρῆσαι ἡ κτίσις, ἐνυπῆρχε τεθησαυρισμένα τῷ σπέρματι.	ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ, ὅσα ἄν τις εἴπῃ καὶ παραλείπῃ μὴ νοήσας.

Dass auch diese Erscheinung eine zufällige sei, wird wohl Niemand behaupten wollen. Wie aber soll man sie nun erklären? Soll man annehmen, die Relationen C, G und A^1 haben ihre Worte der Ἀπόφασις μεγάλη entliehen? — Aber es ist doch schwer glaublich, dass ein solch einfacher Satz dreimal benützt worden wäre, weil der darin ausgesprochene Gedanke nicht mit andern Worten hätte selbständig können wiedergegeben werden; oder dann müssten die Sätze sich genauer decken, als sie es jetzt thun. Sie passen zudem jeweilen recht gut in den Zusammenhang. Es bleibt uns also wiederum nur die Annahme übrig: entweder hat ein Mann die Sätze geschrieben und an ihre verschiedenen Plätze gestellt — dies käme der Behauptung ziemlich nahe: die Berichte sind, wenigstens teilweise, erfunden — oder: bevor die Relationen in Hippolyts Hände kamen, sind sie durch so viele Hände gegangen, dass der Inhalt der einen sich oft auf nun nicht mehr zu lösende Weise mit dem einer oder mehrerer anderer verwirrt hat.

In gleicher Verlegenheit befinden wir uns auch der zweiten Stelle gegenüber, welche wir noch besprechen wollten, der letzten von allen. Sie findet sich übereinstimmend in A (p. 172, 9 sq.), B (p. 198, 33 sq.) und C (p. 212, 71 sq.); wir vergleichen mit diesen Sätzen noch einen aus G (p. 370, 2 sq.), obschon derselbe seine Verwandtschaft mit dem Satze aus C vielleicht nur dem Zufall verdankt.

A.	B.	C.	G.
....*μᾶλλον ἢ σίδηρος τῇ Ἡρακλείᾳ λίθῳ καὶ ὁ χρυσὸς τῇ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος κερκίδι, καὶ τὸ ἄχυρον τῷ ἠλέκτρῳ.*	. . . *ὥσπερ ὁ νάφθας τὸ πῦρ πανταχόθεν εἰς ἑαυτὸν ἐπισπώμενος, μᾶλλον δὲ ὥσπερ ἡ ἡρακλεία λίθος τὸν σίδηρον, ἄλλο δὲ οὐδέν, ἢ ὥσπερ ἡ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος κερκὶς τὸ χρυσίον, ἕτερον δὲ οὐδέν· ἢ ὥσπερ ἄγεται ὑπὸ τοῦ ἠλέκτρου τὸ ἄχυρον.*	*πάντα οὖν, φησί, καθὼς εἴρηται, τὰ συγκεκραμένα ἔχει χωρίον ἴδιον καὶ τρέχει πρὸς τὰ οἰκεῖα, ὡς σίδηρος πρὸς τὴν ἡρακλείαν λίθον, καὶ τὸ ἄχυρον ἠλέκτρου πλησίον, καὶ τῷ κέντρῳ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος τὸ χρυσίον.*	....*καθάπερ ὁ νάφθας ὁ ἰνδικός, ὀφθεὶς μόνον ἀπὸ πάνυ πολλοῦ διαστήματος συνάπτει τὸ πῦρ, οὕτω κάτωθεν ἀπὸ τῆς ἀμορφίας τοῦ σωροῦ διήκουσιν αἱ δυνάμεις μέχρι ἄνω τῆς υἱότητος.*

Alle vier Stellen schildern den gleichen Moment: die Rückkehr des göttlichen Geistes zu seinem Urquell; aber in allen vieren ist der engere Zusammenhang jeweilen ein anderer. A hatte (p. 172, 99 sq.; 7 sq.) davon gesprochen, dass zum Euphrat, einem Teile des Lebensflusses, der aus Eden ausströmt und ein Bild des allgemeinen Lebensprincips, der Schlange, ist, jede Substanz hinzukomme, um sich ihre Substanzen auszuwählen, und dass von diesem Wasser jeder Substanz das ihr Eigentümliche zufliesse; dazu war dann der citierte Vergleich angeführt worden. B hatte ihn herangezogen, um zu erklären, wie das Heraufbringen der *πατρικοὶ χαρακτῆρες* durch die Schlange vor sich gehe. — In C sollte das Zurücklaufen aller Lichtideen zu ihrem Urquell, das Ende des ganzen Prozesses, mit den angeführten Bildern illustriert werden. — G endlich wollte mit dem Beispiel vom Verhältnis zwischen Naphtha und Feuer es klar machen, wie das Evangelium, welches zur Erlösung der dritten Sohnschaft herunter in die Welt kam, im Grunde doch oben blieb und nicht wirklich herabstieg. — Das Bild vom Naphtha war allerdings ein allgemein bekanntes, deshalb ist vielleicht das Citat aus G nicht in eine Reihe mit den andern zu stellen; aber soviel uns bekannt ist, findet sich der Satz von der Anziehung des Goldes durch den Stachel des Zitterrochen (*ἡ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος κερκίς,* — andere Übersetzung: Schwanz des Meergeiers) sonst

nirgends in der ganzen alten Litteratur, und selbst wenn es anders wäre, ist es doch unmöglich anzunehmen, dass die Zusammenstellung der drei Bilder jedesmal unabhängig entstanden sei. — Aber ob A oder B oder C den Satz zuerst aufgestellt hat, ist nicht zu erweisen; die Sätze fügen sich jeweilen sehr glatt in den Zusammenhang und passen überall gleich gut. — Die innige Verwandtschaft und Bekanntschaft der Mitteilungen Hippolyts über die Naassener, Peraten und Sethianer, trotz ihres zum Teil bedeutend abweichenden Inhalts, wird auch durch diese Stellen in ein helles Licht gesetzt.

C. Die Schriftcitate in den Relationen der „dritten Gruppe“ der Philosophumena.

Nicht nur im allgemeinen zeigen sich die von uns besprochenen Berichte Hippolyts verwandt, nicht nur in einzelnen Spekulationen, in bestimmten Ausdrücken und ganzen Sätzen weisen sie auffallende Ähnlichkeit auf, — sondern es findet sich in ihnen auch eine ganze Anzahl gemeinsamer Citate aus der h. Schrift. Nicht aus ihnen allen kann die Bekanntschaft der verschiedenen Berichte untereinander, in denen sie angeführt werden, erschlossen werden, aber doch aus einzelnen, besonders auffallenden.

Zweierlei erregt unsere Aufmerksamkeit, wenn wir die Citate aus der h. Schrift in den Quellenschriften der „dritten Gruppe“ betrachten: die grosse Zahl der angeführten Schriften des Alten und Neuen Testaments und die überall ähnliche Art und Weise der Anführung. Über den letztern Punkt werden wir weiter unten sprechen, wenn wir unsere Berichte in Bezug auf ihr Alter prüfen werden; zunächst soll uns die erst angeführte Thatsache beschäftigen.

Es werden citiert entweder mit Nennung der jeweiligen Schrift oder ihres Verfassers oder auch ohne dieselbe: aus dem Alten Testament: Buch 1, 2, 4, 5 des Pentateuchs, Josua, das erste Buch Samuel, Hiob, Psalmen, Proverbia, Jesaja, Jeremia, Daniel, Hosea, — aus dem Neuen Testament: die vier Evangelien, die Briefe an die Römer, Corinther (I und II), Galater, Epheser, Philipper, Colosser, der erste Petrusbrief[1]. — Einige Bücher werden

1) Das Fehlen von Citaten aus der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen ist bedeutungsvoll.

bedeutend mehr citiert als andere, besonders oft der Pentateuch, die Psalmen und die Evangelien. Die Zahl der Anführungen in den einzelnen Relationen ist eine ziemlich schwankende. Die grösste zählt der Bericht über die Naassener, — er ist auch der längste, — aber selbst derjenige über Monoimus, der am kürzesten behandelte, weist neun Citate auf. — Die einzelnen Bücher des Alten und Neuen Testaments werden ziemlich gleichmässig citiert in den verschiedenen Berichten, fast in jedem stossen wir z. B. auf Stellen aus dem Pentateuch, aus den Psalmen, aus den Evangelien und aus den paulinischen Briefen.

Nun zum Einzelnen! — Schon oben (p. 32) haben wir ausgeführt, dass nach den Philosophumena die Naassener, Simon, Basilides und die Doketen die Geschichte der Entwicklung des Alls unter dem Bilde eines aus seinem Samenkorn sich entwickelnden Baumes betrachten, dessen Frucht wesensgleich dem Samen ist, sowie dass die Begründung des Bildes immer wieder eine andere ist. Die Relation A begründet ihre Ansicht von den in die Welt gestreuten pneumatischen Samenkörnern mit dem Gleichnis vom Säemann (Matth. 13, 3—9 u. Parallelen; p. 160, 98 sq.) und ihre Vorstellung von den pneumatischen Menschen als Früchten mit dem Spruche: „ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen“ (Matth. 3, 10. Luc. 3, 9; p. 160, 16 sq.); der Bericht E seine Anschauung vom allgemeinen Werden mit dem Baume, der Nebukadnezar im Traume erschien (Daniel 4, 7—9; p. 238, 96 sq.); G mit dem Bilde vom Senfkorn, welches Alles in sich enthält (Matth. 13, 31 u. 32 u. Parallelen; p. 358, 2 sq.); H mit der Erzählung vom Feigenbaum, welchen Jesus verfluchte, nachdem er dreimal keine Frucht an demselben gefunden hatte (eine Vermischung von Matth. 21, 19—21 [Marc. 11, 13. 14. 20. 21] und Luc. 13, 6. 7; p. 414. 32 sq.). Wir treffen also eine Ansicht in vier Berichten, die zwar jedesmal verschieden und gleich gut motiviert ist, aber doch in der Ausführung eine so grosse Übereinstimmung zeigt, wie sie kaum dem blossen Zufall entsprungen sein kann; ob jedoch einem der vier Berichte überhaupt und welchem dabei die Priorität zukommt, lässt sich u. E. nicht ermitteln. E bringt noch eine zweite Motivierung, und diese ist gleich derjenigen in A, indem E sagt (p. 248. 73 sq.): „wenn aber der Baum bloss Baum bleibt, ohne Frucht zu bringen, so wird er, da er nicht

ausgebildet ist (*ἐξεικονισμένου*), weggenommen. Denn nahe, sagt er, ist die Axt an die Wurzeln des Baumes gelegt; ein jeglicher Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen“. — Beidemal, in E und A, passt übrigens die Stelle gleich gut in den Zusammenhang, und es ist hiernach nicht zu bestimmen, auf welcher Seite die Abhängigkeit liegt; aber unsere Ansicht von der genauen Bekanntschaft dieser zwei Quellenschriften miteinander wird doch wohl auch durch dies Beiden gemeinsame Citat bestätigt.

Ferner besprachen wir (p. 35 u. 36) die Vorstellung der Veste (*στερέωμα* Genes. 1, 6) zwischen der obern und der untern Welt, welche sich in A, B, C, D und G eher undeutlich, in H deutlich ausgesprochen findet, und fügten hinzu, dass wir in diesem Falle doch nicht auf Bekanntschaft der Berichte untereinander schliessen dürften, da es ja natürlich ist, dass, wenn überhaupt die Ansicht vom *στερέωμα* biblisch begründet werden sollte, man auf die Stelle Genes. 1, 4—7 zurückgriff. — Immerhin, da wir nun die Einzelberührungen zwischen diesen vier Relationen kennen gelernt haben, muss zugegeben werden, dass auch in diesem Falle vielleicht nicht ein blosses Ungefähr die Hand im Spiel gehabt hat. Dieses Ungefähr ist bestimmt auszuschliessen von dem folgenden Citate, das uns gemeinsam in A[1] und B begegnet:

A[1].	B.
ὅτι πᾶν τὸ πλήρωμα ηὐδόκησε κατοικῆσαι ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου σωματικῶς.	*πᾶν τὸ πλήρωμα εὐδόκησε κατοικῆσαι ἐν αὐτῷ σωματικῶς, καὶ πᾶσά ἐστιν ἐν αὐτῷ ἡ θεότης (τῆς οὕτω διῃρημένης τριάδος).*

A[1] wendet diesen Spruch auf die *μία κεραία*, das Bild des vollkommenen unsichtbaren Menschen an (p. 426, 34 sq.); die Worte von B (p. 178, 90 sq.) sollen begründen, dass in Jesus alle Kräfte der drei Welten eingegangen seien. — Sowohl wie A[1] die Stelle anführt, als wie B es hat, ist sie eine Verschmelzung von Col. 1, 19 und 2, 9. — Col. 1, 19 und 2, 9 lauten, wie folgt:

Col. 1, 19.	Col. 2, 9.
ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (v. 20: *καὶ δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*).	*ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.*

A[1] und B verschmelzen also, wie leicht zu sehen, die Stellen Col. 1, 19 und 2, 9 in sehr ähnlicher Weise; A[1] hat aus Col. 1, 19 das Wort *ηὐδόκησε*, aus Col. 2, 9 das Wort *σωματικῶς*; ebenso hat B aus Col. 1, 19 übernommen *εὐδόκησε*, aus Col. 2, 9 die Ausdrücke *σωματικῶς* und *τῆς θεότητος*.

Welcher Bericht, ob A[1] oder B hier original sei, ist nicht zu entscheiden, da das Citat beidemal gleich gut passt; überhaupt ist die Annahme nicht möglich, A[1] habe aus B oder B habe aus A[1] die Stelle entlehnt, sonst wäre die Abschrift gewiss wörtlich ausgefallen; das Gleiche gilt auch für die Behauptung, A[1] und B hätten aus derselben Quellenschrift geschöpft; es bleibt uns also nur noch übrig, zu behaupten: ein und derselbe Mann hat den Satz in A[1] und B geschrieben.

Dass F und G gleiche Ansichten über den Weltschöpfer (d. h. den Demiurgen) zur Schau tragen, haben wir bereits besprochen (p. 28 u. 29) und dort auch die beiden Berichten gemeinsamen Citate mitgeteilt. Wir haben aber ferner betont (p. 32), dass die Valentinianer und Basilidianer auch nach Clemens v. Alex. dieselben Ansichten über den Demiurgen zur Schau trugen; deshalb ist es ja auch leicht möglich, dass sie diese Ansichten mit denselben Schriftstellen belegen wollten; — und was die zwei andern Citate betrifft, so kann es uns nicht befremden, dass zwei gnostische Sekten die Stelle Luc. 1, 35 für ihre Christologie benutzten; die Römerstelle aber (Röm. 8, 19. 22) wird in beiden Berichten auf ziemlich verschiedene Weise citiert. — Also dürfen uns auch die gemeinsamen Citate in F und G nicht zu dem Schlusse führen, der Verfasser von F habe den Bericht G benutzt oder umgekehrt.

Die genaue Bekanntschaft aber zwischen A, C und D, welche wir schon im letzten Abschnitte konstatierten, wird uns voll bestätigt dadurch, dass diese drei Relationen in durchaus entsprechender Weise zwei Stellen aus dem Ev. Johannis verschmelzen: Ev. Joh. 4, 10 und v. 14. Diese zwei Stellen lauten:

Joh. 4, 10.	Joh. 4, 14.
. . . *καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν.*	*ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Die bezüglichen Sätze in A, C und D lauten:

A (p. 172, 3 sq.).	C (p. 206, 75 sq.).	D (p. 230, 79 sq.).
... εἰ ᾔδεις τίς ἐστιν ὁ αἰτῶν, σὺ ἂν ᾔτησας παρ' αὐτοῦ, καὶ ἔδωκεν ἄν σοι πιεῖν ζῶν ὕδωρ ἀλλόμενον.	... ἀπελούσατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου, ὃ δεῖ πάντως πιεῖν τὸν μέλλοντα ἀποδιδύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφὴν καὶ ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα ἐπουράνιον.	... καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὥς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου.

A bezieht das Citat auf den schon mehrfach erwähnten Lebensstrom (oder das Wasser über dem στερέωμα), der den vollkommenen pneumatischen Menschen bildet und nährt; von ihm habe der Herr dies Wort gesprochen (cf. p. 172, 99 sq.); C sagt, der Logos habe sich gewaschen und habe getrunken vom Wasser des Lebens etc., nachdem er in Schlangengestalt in die unreine μήτρα des κόσμος eingegangen sei und den gefangen gehaltenen νοῦς aus seinen Fesseln erlöst habe (p. 206, 66 sq., 75 sq.); D leitet die von uns aus jenem Bericht citierte Stelle ein mit den Worten (p. 230, 76 sq.): „derjenige, welcher diesen Eid (des Stillschweigens) geschworen hat (beim Eintritt in die Sekte Justins), geht ein zum Guten und sieht, was kein Auge gesehen etc., und trinkt von dem lebendigen Wasser“ etc. — Es handelt sich also in allen drei Stellen um das Ende des ganzen Prozesses; aber in A giebt der Lebensstrom, das Bild für die Schlange, das lebendige Wasser, in C nimmt er es für sich; aber jeder pneumatisch gerichtete Mensch muss es thun; in D trinkt der Pneumatiker dies Wasser beim Eintritt ins Pleroma. Jedesmal ist also die Begründung eine verschiedene. Und doch beweisen uns auch diese Stellen die enge Verbindung zwischen A, C und D; denn dafür zeugt uns die Art und Weise, wie in ihnen die Stelle Joh. 4, 10. 14 verschmolzen ist. A hat, wie deutlich zu sehen ist, aus Joh. 4, 10 genommen ὕδωρ ζῶν, aus v. 14 *ἀλλόμενον;* ebenso ist in C das ζῶντος aus der ersten Stelle, aus der zweiten das ἀλλομένου entliehen; und zum dritten Male finden wir dieses Faktum bei D, welche Relation ebenfalls aus

v. 10: ζῶντος und aus v. 14: ἀλλομένου entnommen hat. — Hier scheint uns jegliches „zufällig!“ ausgeschlossen zu sein; da aber Abhängigkeit zweier Berichte vom dritten nicht nachzuweisen war, so bleibt nur übrig anzunehmen, dass eine Hand in diesen Stellen gewaltet hat, oder auch: dass die uns vorliegenden Berichte auf so mannigfache Weise zusammengewürfelt sind, dass von Abhängigkeit oder Unabhängigkeit überhaupt nicht mehr zu sprechen ist. — Dasselbe gilt endlich auch von einem Citat, welches wir gemeinsam in C und H treffen. H führt, um zu beweisen, dass die Äonen aus der *μία ἀρχή* hervorgegangen seien, den Spruch an (p. 414, 46 sq.): *σκότος, γνόφος, θύελλα καὶ οὐ προσέθηκεν* (entweder eine Verschmelzung von Exod. 10, 22 [Deut. 4, 11] mit Deut. 5, 22 oder, was wahrscheinlicher, eine Verkürzung der letzteren Stelle); C will beweisen, dass es drei *λόγοι* gebe, von denen jeder Weltteil einen besitze, — oder überhaupt die Dreigeteiltheit der Welt, und citiert dafür (p. 206, 85): *σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα* (nach Exod. 10, 22 oder Deut. 4, 11 oder 5, 22). Es ist demnach fraglich, ob C und H das gleiche Citat benützt haben; aber dass beide Relationen gerade diese Worte als Beleg ihrer Ansichten nehmen, ist doch sehr merkwürdig und ein gewichtiges Zeugnis für die Gemeinsamkeit der Vorstellungen in C und H, welche uns auch sonst schon aufgefallen ist.

Wir könnten nun noch eine ganze Reihe von gemeinsamen Citaten in je zwei Berichten der „dritten Gruppe“ zur Vergleichung herbeiziehen; aber es hätte dies durchaus keinen Zweck, da dieselben jeweilen auf ganz Verschiedenes angewendet, auch meist nicht wörtlich übereinstimmen und somit für die Frage: Abhängigkeit oder Unabhängigkeit, keine Bedeutung haben.

Unsere bisherige Untersuchung hat uns überall dazu geführt, die enge Verwandtschaft und Bekanntschaft so ziemlich aller Berichte der „dritten Gruppe“ zu konstatieren. Wir prüften zuerst diese Berichte in Bezug auf ihre allgemeine Verwandtschaft und wiesen zugleich die Übereinstimmung einzelner derselben in Bezug auf gewisse Gedankengruppen nach, die diesbezügliche Verwandtschaft von A und A¹ (p. 11 sq.); A und B (p. 13 sq.); A, B und C (p. 17 sq.); A, B, C und D (p. 18 sq.); C und G (p. 26 sq.);

D, F und G (p. 28 sq.); H und C (p. 33 sq.). — Darauf stellten wir fest, dass einige Relationen sich auch im Einzelnen oft sehr nahe berühren: **1.** in Bezug auf Wortspiele (p. 41 sq.), worauf wir aber nur geringes Gewicht legen, in welcher Hinsicht A, B, D, G und H zusammenstimmten; **2.** in Bezug auf Spekulationen (p. 42 sq.), — A, B, D und E zeigten hier genaue Bekanntschaft miteinander; **3.** betreffend aussergewöhnliche Worte und seltene Ausdrücke (p. 45 sq.), welche A und C, A und D gemeinsam aufweisen; **4.** betreffend ganze Sätze (p. 46 sq.); hier trafen zusammen A und A[1]; A, A[1] und B; A[1] und B; A und E, C und E; B und C; A und C; A[1], C, E und G; A, B, C und G. — Die genaue Bekanntschaft einzelner Relationen miteinander erwies sich **5.** als bestehend auch durch gemeinsame Citate aus der h. Schrift, welchen wir in A[1] und B und in A, C und D begegneten (p. 56 sq.).

Somit hat uns die weiter oben (p. 40) ausgesprochene Vermutung, die Berichte der „dritten Gruppe" möchten auch in Einzelheiten übereinstimmen, nicht getäuscht; ja wir haben gefunden, dass alle diese Relationen, mit Ausnahme der Relation F, die merkwürdigsten Einzelberührungen aufweisen. — Wie nun diese Thatsache zu erklären sei, davon sehen wir einstweilen noch ab; positive Resultate werden sich hierüber überhaupt kaum gewinnen lassen — Thatsache bleibt der genaue Zusammenhang der von uns besprochenen Relationen untereinander. Dann aber müssen dieselben — und auf diese zweite wichtige Thatsache möchten wir jetzt noch die Aufmerksamkeit richten, — in der Form, in welcher sie uns vorliegen, ungefähr aus derselben und zwar relativ späten Zeit stammen. Das führt uns auf die Frage nach dem Alter, resp. nach der Jugend der uns von Hippolyt mitgeteilten Berichte (dabei ist natürlich auch F zu berücksichtigen). Dieselbe wird sich beantworten lassen, wenn wir **1.** die Art und Weise der Citation der Stellen aus der h. Schrift und **2.** den allgemeinen Charakter unserer Relationen vergleichend betrachten. Unser Urteil darüber werden wir dann noch an den Angaben der Zeitgenossen Hippolyts unter den Häreseologen zu erproben haben.

II. Das Alter der uns vorliegenden Berichte der „dritten Gruppe" der Philosophumena.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst, was Hippolyt über die Zeit der Entstehung der verschiedenen Sekten sagt, deren Lehren er aus seinen Quellenschriften, unabhängig von andern Häreseologen, entwickelt! Vielleicht dass wir daraus einen Schluss ziehen können auf das Alter der Berichte der „dritten Gruppe"; andere Anhaltspunkte hierfür sind leider nicht zu finden; denn wie Hippolyt uns nicht verrät, woher er seine Quellenschriften hat, so auch nicht, ob er sie für alt oder jung hält. Nur einmal erhalten wir von ihm einen Wink hierüber; er fasst nämlich (Phil. VI, 6 p. 232, 13 sq.) die Naassener, Peraten, Sethianer und den Gnostiker Justin zusammen als solche, „die von der Schlange ihren Ausgang nahmen und gegen das Ende der Zeiten ihre Lehren (τὰς δόξας) freiwillig an die Öffentlichkeit brachten". Unter die Lehren dürfen wir aber auch die gnostischen Schriften einbegreifen; denn diese sind ja seine Quellen für jene. — Also seine ophitischen Quellen sind noch nicht lange bekannt geworden; aber ob ihre Abfassung einer ältern oder einer jüngern Zeit angehört, sagt er uns nicht. Er scheint aber zu glauben, dass die von ihm wiedergegebenen Schriften keine Veränderung durchgemacht haben; denn er spricht nie davon, und über die vielen Einzelberührungen hat er sich auch keine Gedanken gemacht. Demgemäss muss er glauben — das bezeugt wohl auch die angeführte Stelle aus den Philosophumena —, dass auch die Lehren der Häretiker, welche er bekämpft, keine Umbildung erfahren haben. Nur in seinem Bericht über die Valentinianer macht er eine Ausnahme (auch darin unterscheidet sich diese Relation vorteilhaft von den andern); er berichtet uns hier nämlich von Spaltungen innerhalb der valentinianischen Sekte infolge verschiedener Auffassung der Leiblichkeit Jesu (VI, 35) und kennt verschiedene andere Lehrdifferenzen zwischen den Anhängern dieser Sekte (cf. VI, 29 p. 270, 36 sq. VI, 30 p. 274, 88 sq. etc.). — Mit Ausnahme des obigen Citates unterscheiden die Philosophumena nicht zwischen ihren Quellen und deren Verfassern; darum könnten uns also vielleicht ihre Angaben über das Alter der Sekten, welchen die betreffenden Schriften entstammen,

einen Anhaltspunkt geben für das Alter der Abfassung der letztern? — Sehen wir deshalb, was sie über diesen Punkt von jenen zu berichten wissen! Wahrscheinlich hält Hippolyt die Ophiten für die ältesten gnostischen Häretiker, da er mit ihrer Schilderung beginnt und nach der angeführten Bemerkung über sie fortfährt (p. 232, 16 sq.): „nun werde ich auch der Folgenden Ansichten (τῶν ἀκολούθων τὰς γνώμας) nicht verschweigen, und Keinen unwiderlegt lassen“ etc.; er kann hier wohl nur die zeitliche Folge im Auge gehabt haben. — Den Anfang einer neuen Entwicklungsreihe scheint Simon Magus zu bilden; denn Hippolyt „will zeigen (p. 234, 23 sq.), dass auch die Folgenden (τοὺς ἀκολούθους) von ihm ihren Anfang genommen und unter andern Namen das Gleiche versucht haben“. Die Ophiten und Simon Magus betrachtet er vielleicht als Zeitgenossen. — Speciell von Valentinus behauptet er dann (p. 258, 26 sq.), dass derselbe von Simon ausgegangen sei; denn die Äonen Valentins: νοῦς und ἀλήθεια, λόγος und ζωή, ἄνθρωπος und ἐκκλησία seien offenbar die sechs Wurzeln Simons: νοῦς und ἐπίνοια, φωνή und ὄνομα, λογισμός und ἐνθύμησις; jedoch führt er mit keinem Worte näher aus, inwiefern Valentin hier dasselbe behaupte wie Simon. — Basilides scheint er später anzusetzen als Valentin, da er zu Anfang des siebenten Buches sagt (p. 348, 45 sq.): „nachdem wir in den sechs ersten Büchern das Frühere (τὰ προτέρα) auseinandergesetzt haben, wollen wir nun auch die Lehre des Basilides (τὰ Βασιλείδου) nicht mit Stillschweigen übergehen“. — Seinen Bericht über die Doketen leitet er (p. 412, 23 sq.) so ein, er wolle, nachdem er in genügender Weise die Meinungen der meisten auseiandergesetzt habe, auch τὰ ἀκόλουθα nicht verschweigen; doch braucht man dies nicht notwendig von zeitlicher Folge zu verstehen; Hippolyt könnte damit nur das, was in seinem Werke folgt, eben die Relation über das doketische System, bezeichnen wollen; das Gleiche gilt aber auch von dem, was er in seinem Bericht über Basilides von τὰ πρότερα sagt. — Den Bericht über Monoimus reiht er demjenigen über die Doketen ohne Begründung der Stellung an.

Man sieht also, die Angaben Hippolyts über das resp. Alter der von ihm bekämpften Sekten sind im ganzen sehr allgemein und unbestimmt gehalten; wo er sich aber etwas näher darüber auslässt, d. h. wo er über Valentins Verhältnis zu Simon spricht,

ist sein Urtheil ebenfalls oberflächlich und vorschnell; denn diese Äonen dienen bei Valentin nur zur Entfaltung des Göttlichen, während die Äonen Simons zugleich kosmische Principien vorstellen, und die Namen der Äonen sind beide Male fast ganz verschieden. — Viel mehr liegt unserm Gewährsmann am Herzen, die Lehren seiner Gegner aus der Philosophie und Magie abzuleiten, und wenn man seine diesbezüglichen Bemerkungen liest, wäre man versucht zu glauben, jeder der von ihm bekämpften Ketzer habe nach Hippolyts Ansicht direkt aus jener Quelle geschöpft und stehe mit den Genossen seiner Denkungsart in keiner andern, als einer rein zeitlichen Verbindung (cf. Buch V, c. 2. 3. 4. 5 [p. 130, 23 sq.]; VI, 2. 3 [p. 232, 3 sq.]; VII, 2 [p. 346, 3 sq.]; VIII, 2. 3 [p. 412, 3 sq.] und die Abschnitte über Pythagoras und Platon [VI, 21—29], aus welchen Valentin seine Lehre geschöpft haben soll, — und diejenigen über Aristoteles [VII, 15—19], welchem Basilides gefolgt sein soll). — Deshalb können uns die kurzen und gelegentlichen Bemerkungen Hippolyts über das verschiedene Alter der Häresien seiner Gegner rein nichts nützen, wenn wir etwas über das Alter seiner sie beschreibenden Berichte ausmachen wollen, und wir müssen uns deshalb allein an das in diesen selbst uns vorliegende Material halten, z. B. an die Art und Weise, in welcher in denselben die h. Schrift citiert wird.

A. Die Schriftcitate in den Berichten der „dritten Gruppe" der Philosophumena in ihrer Bedeutung für das Alter dieser Berichte.

Die Zahl der Beziehungen zum Alten und Neuen Testamente, miteinbegriffen die eigentlichen, genauen und ungenauen Citate aus der h. Schrift, beträgt in A 78, in A¹ 9, in B 20, in C 8, in D 17, in E 20, in F 16, in G 19, in H 15; wahrscheinlich aber hat Hippolyt in seinen Quellen eine noch grössere Zahl vorgefunden. — Die Art der Citation ist verschieden. Sehr oft wird ein Spruch gleichsam in Anführungszeichen gebracht; z. B. sagt die Relation A (p. 146, 89 sq.): *οὗτος* (der Urmensch), *φησίν, ἐστὶν ὁ Ἀδάμας, ὁ λίθος ὁ ἀκρογωνιαῖος εἰς κεφαλὴν γεγενημένος γωνίας, ... ὅν, φησί, ἐντάσσω ἀδάμαντα εἰς τὰ θεμέλια Ζιών* (cf. Jes. 28, 16 und Psalm 118, 22); eine ähnliche

Stelle in A aus dem Neuen Testament lautet (p. 160, 94. 95): ... ἡμεῖς δέ, φησίν, ἐσμὲν οἱ τελῶναι, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκε (cf. 1. Cor. 10, 11). Ähnlich spielt B auf Geschichten aus der h. Schrift an, z. B. p. 192, 36. 37: τοῦτο (φησίν) τὸ σημεῖον τὸ τεθὲν τῷ Κάϊν, ἵνα πᾶς ὁ εὑρίσκων αὐτὸν μὴ ἀποκτείνῃ (cf. Gen. 4, 15); der Bericht C sagt (p. 206, 71) von dem Logos, der Schlangengestalt angenommen hat: Θηρίου αὕτη, φησίν, ἐστὶν ἡ τοῦ δούλου μορφή (cf. Phil. 2, 7); Stellen dieser Art treffen wir ferner in D (z. B. p. 222, 50 sq.; cf. 1. Cor. 2, 9), in E (z. B. p. 248, 70. 71; cf. Jes. 2, 4); in F (p. 280, 15. 16; cf. Hebr. 12, 22); in G (p. 370, 85. 86; cf. Col. 2, 3 und 1, 26. 27): in H (p. 414, 32—34; cf. Luc. 13, 6. 7 und Parallelen) und in A[1] (p. 428, 61 sq.; cf. Exod. 7 sq.).

Die eigentlichen Citate zerfallen wieder in ungenaue und genaue; die Ungenauigkeit scheint oft auf Gedächtnisfehlern zu beruhen; in A, B, und F verhält sich die Zahl der ungenauen Citate wie 2 : 1, in C wie 3: 1, in D, E, G und H überwiegt jeweilen die Zahl der ungenauen Citate ungefähr um 2; in A[1] treffen wir kein genaues Citat, dagegen drei ungenaue.

Dabei besteht kein Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, d. h. es werden aus beiden überall ungefähr gleich viel Citate genau und gleich viel ungenau angeführt. — Ziemlich mannigfaltig sind die Wendungen, mit welchen ein wirkliches Citat eingeführt wird. Sehr oft heisst es: εἴρηκεν, εἶπεν —, worauf der Name dessen, dem ein Buch oder ein Brief zugeschrieben wird, genannt wird. So heisst es in A (p. 158, 71 sq.): ταύτην, φησί, τὴν πύλην Παῦλος οἶδεν ὁ ἀπόστολος. παρανοίξας ἐν μυστηρίῳ καὶ εἰπών (nun folgt 2. Cor. 12, 2—4 in freier Reproduktion); ähnlich p. 162, 52: Αὐτὸς γοῦν ὁ Ἱερεμίας ἔλεγεν (folgt Jerem. 17, 9); in B lautet eine Stelle dieser Art (p. 196, 1 sq.): ... οὕτως ὥς φησι Μωϋσῆς (dann folgt in einem Accusativ- cum -Infinitivsatze Genes. 30, 37 sq.). Ebenso sagt C an einer Stelle (p. 206, 84): λέγουσι δὲ καὶ Μωσέα αὐτῶν συναίρεσθαι τῷ λόγῳ, ἐπὰν εἴπῃ (folgt Exod. 10, 22); ähnlich finden wir es in D (cf. p. 220, 86. 87 etc.), E (p. 236, 68 etc.), F (p. 274, 13 etc.), G (p. 360, 32) und H (p. 420, 29). — Hie und da wird aber auch ein Spruch nicht Paulus etc. in den Mund gelegt, sondern etwa dem Demiurgen oder einer andern gnostischen Figur (z. B. in D [p. 222, 42 sq.], F [p. 282, 22. 26], G [p. 370, 90]).

Verschiedene Male begegnet uns die Wendung: *τὸ λεγόμενον, τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ σωτῆρος* (A p. 142, 27; 152, 90. 91; B p. 196, 20; F p. 284, 78; G p. 376, 97; H p. 416, 66. 67). — Ferner treffen wir auch auf Stellen, welche ein Citat einführen mit den Worten: *ὁ λόγος λέγει, τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ λόγου* (*λόγος* für Christus gesetzt); cf. A p. 138, 64; D p. 214, 1; E p. 242, 55 sq.; das erste dieser drei Citate ist aus dem Römerbrief genommen (Röm. 1, 20—26), das zweite aus Matthäus (Matth. 10, 5), das dritte aus Jesaja (Jes. 1, 2). Am häufigsten aber finden wir die Wendung: *τὸ εἰρημένον, γέγραπται, τὸ γεγραμμένον, τὸ λεγόμενον* (cf. in A z. B. p. 146, 70; 146, 81. 82; p. 148, 14. 15 etc.; in B p. 178, 90. 2 etc.; in C p. 212, 59; in D p. 216, 29. 30; 230, 71. 72; in E p. 244, 90; in F p. 282, 49; 286, 89; in G p. 364, 92; 368, 75 etc.); in H findet sich zufälliger Weise keine solche Wendung; dagegen bietet auch A[1] eine (p. 426, 34). — Irgendwie wichtig kann es wohl nicht sein, dass von all diesen Wendungen eine etwa in einer Relation häufiger vorkommt als in einer andern; es ist ja sehr unwahrscheinlich, dass uns Hippolyt alle Citate jeweilen überliefert hat; und die einführenden Sätzchen könnten zum Teil von ihm selbst stammen statt aus seinen Quellenschriften.

Endlich werden hie und da Schriftcitate eingeführt mit den Worten: *ὡς λέγει ἡ γραφή, ὡς γέγραπται ἐν τῇ γραφῇ*, und dies Faktum ist wichtig, weil es uns zeigt, dass eine bestimmte Zahl von Büchern bei den gnostischen Sekten, welche Hippolyt beschreibt, als „die Schrift“ ein autoritatives Ganzes bildeten. Wendungen dieser Art finden wir in A, A[1], B, E, F und G. A führt zuerst mit: *τὸ εἰρημένον ἐν τῇ γραφῇ* (p. 142, 17. 18) ein an Luc. 17, 4 anklingendes Citat ein, darauf mit *ἡ γραφὴ λέγει* die Stelle Eph. 5, 14 (p. 146, 76. 77); A[1] schreibt (p. 424, 12 sq.): *τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον ἐν ταῖς γραφαῖς· Ἦν καὶ ἐγένετο* (eine Anspielung auf den Anfang des Johannesevangeliums?); B schreibt (p. 178, 6 sq.): *ὅταν δὲ λέγῃ, φησίν· ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* (1. Cor. 11, 32) *ἡ γραφή κτλ.*; bei Simon Magus finden wir den Satz (p. 238, 8): *τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ*, worauf Jesaja 5, 7 citiert wird; ferner treffen wir dort auf den Ausdruck (p. 244, 97): *ἡ γραφὴ διδάξει* (es folgt dann eine Anspielung auf Jerem. 1, 5); eine dritte Stelle heisst (p. 238, 13—15): . . . *ἱκανῶς, φησίν, εἴρηκεν ἡ γραφή, καὶ . . . ἀρκεῖ* . . .

τὸ λεχθέν· ὅτι πᾶσα σὰρξ χόρτος κτλ. (1. Petr. 1, 24. 25). — In F finden wir zwei Sätze dieser Art. — Einmal wird (p. 280, 97. 98) Psalm 110, 10 (Provv. 1, 7. 9, 10) eingeführt mit den Worten: τουτέστιν ὃ λέγει, φησίν, ἡ γραφή; das zweite Mal geht dem Citat Eph. 3, 14. 16—18 voran die Wendung (p. 284, 62): τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ. — In G endlich heisst es (p. 372, 23. 24): περὶ ἧς (sc. τῆς σοφίας), φησίν, ἡ γραφὴ λέγει, worauf die Stelle 1. Cor. 2, 13 citiert wird. — Ob nun aber diese Wendungen von Hippolyt selbst herstammen, oder ob er sie seinen Quellenschriften entnommen hat, lässt sich allerdings nicht absolut sicher feststellen, am sichersten scheint das letztere an zwei Stellen in E erkennbar zu sein (p. 238, 13—15 und 244, 97); aber es ist sehr wahrscheinlich, dass er auch hier wie gewöhnlich treu seinen Berichten folgt, und sicher ist, dass er in diesen Wendungen nichts Auffälliges sieht und im Sinne seiner Gegner zu schreiben glaubt. — Wie wir sehen, wird hier in diesen Citaten das Neue Testament so gut wie das Alte mit γραφή bezeichnet; und wenn wir annehmen dürfen, Hippolyt habe auch hier seine Quellen excerpiert, so haben die von ihm geschilderten Häretiker neben dem Alten Testament auch das Lucas- (in A) und Johannesevangelium (in A[1]), den 1. Brief an die Corinther (in B und G), den Brief an die Epheser (in A und F) und den 1. Petrusbrief (in E) als zum Kanon gehörend betrachtet. — C, D und H sprechen, wenn wir recht sehen, nicht von ἡ γραφή; der Bericht C macht allerdings den Eindruck, als sei er unter den Berichten der dritten Gruppe der älteste; aber andrerseits ist ja C zum Teil wieder enger mit A, B, D, E, G und H verbunden; deshalb darf aus der Thatsache, dass die Wendungen: ἡ γραφὴ λέγει, ὡς γέγραπται ἐν τῇ γραφῇ u. s. w. in C, D und H fehlen, nicht geschlossen werden, diese Berichte seien älter als die andern, d. h. älter in der Form, in welcher sie uns vorliegen. — Gewiss ist aber der Gnosticismus erst in seiner spätern Entwicklung dazu gekommen, die neutestamentlichen Schriften gleich wie die alttestamentlichen zu citieren, das Neue Testament gleich wie das Alte als ein autoritatives Ganzes, — natürlich im gnostischen Sinne autoritativ — zu betrachten. Deshalb dürfen wir auch unter diesem Gesichtspunkte die Berichte der „dritten Gruppe" der Philosophumena in ihrer jetzigen Gestalt als Erzeugnisse einer relativ spätern Zeit erklären.

Dieser kleine Exkurs über die Art und Weise der Citation aus der h. Schrift in den Berichten der „dritten Gruppe“ der Philosophumena hat uns also dazu geführt, zu konstatieren, dass unsere Berichte im ganzen übereinstimmend citieren und in ihrer jetzigen Gestalt aus relativ später Zeit stammen, d. h. ungefähr aus derselben Zeit, in welcher Hippolyt sein grosses Werk gegen die Gnostiker schrieb. Ist dieses Ergebnis richtig, so dürfen wir annehmen, es auch noch in anderer Weise durch unsere Berichte bestätigt zu finden; es müssen diese auch ihrem allgemeinen Charakter nach als jung erscheinen und im allgemeinen die Merkmale der Jugend an sich tragen. Dies möchten wir nun ebenfalls in Kürze zu zeigen unternehmen.

B. Der allgemeine Charakter der Berichte der „dritten Gruppe“ der Philosophumena in seiner Bedeutung für die Feststellung des Alters dieser Berichte.

Der Name, den eine Sekte sich beilegt, muss in Verbindung stehen mit den Lehren, welche sie verbreitet; wenn sich eine Sekte z. B. Sethianer nennt, so muss sich die Bedeutung dieses Namens in dem System derselben erkennen lassen; doch wird das wohl nur dann der Fall sein, wenn sich die betreffende Religionsgemeinschaft noch bewusst ist, warum sie sich nach diesem oder jenem Manne genannt hat; dieses Bewusstsein wird im allgemeinen um so schwächer und undeutlicher werden, je mehr sich eine solche Gemeinschaft von der Zeit ihrer Gründung entfernt; und je jünger eine solche Gemeinschaft ist, desto undeutlicher wird in der Regel auch in ihren Lehrbüchern die Erinnerung an die Bedeutung ihres Namens werden. Natürlich steht der Name einer Sekte nicht überall in solch innerer Verbindung zu den Lehren, welche sie vertritt, die Basilidianer und Valentinianer nennen sich so nach ihren Stiftern; aber in dem Namen des Stifters selbst liegt noch kein Hinweis auf die Lehreigentümlichkeit seiner Anhänger. Wollen wir also aus der Art und Weise, in welcher der Name einer Gemeinschaft mit ihren Lehren verbunden ist, einen Schluss ziehen auf Alter oder Jugend dieser Gemeinschaft, so können wir das nur dort thun, wo sich dieselbe nicht nach dem Namen eines historischen Stifters nennt. — In unserm Falle ist es uns demnach unmöglich, nach den Namen:

Monoimus der Araber, Justin der Gnostiker, Simon Magus, Valentin und Basilides das Alter der bei Hippolyt über die Lehren dieser Männer referierenden Abschnitte zu bestimmen; hingegen müssten die Berichte über die Naassener, die Peraten, die Sethianer und die Doketen, wenn sie aus früher Zeit stammen, deutlich darüber Aufschluss geben, warum die Namen dieser Gemeinschaften gerade so lauten und nicht anders, denn diese Namen bezeichnen keine historischen Stifter. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit unsern Berichten?

Wäre der Bericht über die Naassener in seiner jetzigen Gestalt ein alter, so müsste die Gestalt des Naas in irgend einer Weise, als gutes oder böses Prinzip, die Alles beherrschende sein. Das ist aber nicht der Fall; denn p. 132, 58 sq. wird gesagt: *οὗτοι* (sc. die Naassener, welche sich auch Gnostiker nannten, cf. p. 132, 52 sq.; 130, 23 sq.; 176, 60. 61) *τῶν ἄλλων ἁπάντων παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον τιμῶσιν ἄνθρωπον καὶ υἱὸν ἀνθρώπου*; also nicht die Schlange ist die wichtigste Figur, sondern der Mensch (d. h. der Urmensch) und der Sohn des Menschen; dem entsprechend treffen wir auch erst in der Mitte von c. 9 des 5. Buches der Philosophumena (cc. 6—10 dieses Buches handeln von den Naassenern) wieder auf den Naas (cf. p. 170, 64 sq.), und nun wird über ihn gesagt: *τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο ἢ τὸν νάας οὗτοι Ναασσηνοὶ καλούμενοι* — Worte nicht viel verschieden von den eben citierten, welche von Urmensch und Menschensohn ungefähr dasselbe behaupten. Da nun der Schlange in der Hälfte des 9. Kapitels durchaus dieselbe Stellung zukommt wie dem Urmenschen oder Menschensohn oder auch dieselbe Stellung wie Christus, so müssen wir annehmen, der Bericht A identifiziere im Grunde Urmensch oder Menschensohn, Schlange und Christus; nicht also dominiert die Schlange in der Relation A, sondern sie steht im gleichen Range mit Urmensch und Christus, ja eigentlich noch tiefer als diese, da Hippolyt auf zwei Seiten am Schluss der Relation A Alles zusammendrängt, was er über die Schlange weiss (p. 170 u. 172), während das über den Urmenschen und Christus und ihre Schicksale Gesagte 20 Seiten einnimmt (p. 130—170). Von der Bedeutung des Ophis als dem bösen Prinzip ist aber in A überhaupt nichts zu bemerken. Es ist indes auch nicht so, als machte das von der Schlange speziell handelnde Stück den Eindruck höhern

Dieser kleine Exkurs über die Art und Weise der Citation aus der h. Schrift in den Berichten der „dritten Gruppe" der Philosophumena hat uns also dazu geführt, zu konstatieren, dass unsere Berichte im ganzen übereinstimmend citieren und in ihrer jetzigen Gestalt aus relativ später Zeit stammen, d. h. ungefähr aus derselben Zeit, in welcher Hippolyt sein grosses Werk gegen die Gnostiker schrieb. Ist dieses Ergebnis richtig, so dürfen wir annehmen, es auch noch in anderer Weise durch unsere Berichte bestätigt zu finden; es müssen diese auch ihrem allgemeinen Charakter nach als jung erscheinen und im allgemeinen die Merkmale der Jugend an sich tragen. Dies möchten wir nun ebenfalls in Kürze zu zeigen unternehmen.

B. Der allgemeine Charakter der Berichte der „dritten Gruppe" der Philosophumena in seiner Bedeutung für die Feststellung des Alters dieser Berichte.

Der Name, den eine Sekte sich beilegt, muss in Verbindung stehen mit den Lehren, welche sie verbreitet; wenn sich eine Sekte z. B. Sethianer nennt, so muss sich die Bedeutung dieses Namens in dem System derselben erkennen lassen; doch wird das wohl nur dann der Fall sein, wenn sich die betreffende Religionsgemeinschaft noch bewusst ist, warum sie sich nach diesem oder jenem Manne genannt hat; dieses Bewusstsein wird im allgemeinen um so schwächer und undeutlicher werden, je mehr sich eine solche Gemeinschaft von der Zeit ihrer Gründung entfernt; und je jünger eine solche Gemeinschaft ist, desto undeutlicher wird in der Regel auch in ihren Lehrbüchern die Erinnerung an die Bedeutung ihres Namens werden. Natürlich steht der Name einer Sekte nicht überall in solch innerer Verbindung zu den Lehren, welche sie vertritt, die Basilidianer und Valentinianer nennen sich so nach ihren Stiftern; aber in dem Namen des Stifters selbst liegt noch kein Hinweis auf die Lehreigentümlichkeit seiner Anhänger. Wollen wir also aus der Art und Weise, in welcher der Name einer Gemeinschaft mit ihren Lehren verbunden ist, einen Schluss ziehen auf Alter oder Jugend dieser Gemeinschaft, so können wir das nur dort thun, wo sich dieselbe nicht nach dem Namen eines historischen Stifters nennt. — In unserm Falle ist es uns demnach unmöglich, nach den Namen:

Monoimus der Araber, Justin der Gnostiker, Simon Magus, Valentin und Basilides das Alter der bei Hippolyt über die Lehren dieser Männer referierenden Abschnitte zu bestimmen; hingegen müssten die Berichte über die Naassener, die Peraten, die Sethianer und die Doketen, wenn sie aus früher Zeit stammen, deutlich darüber Aufschluss geben, warum die Namen dieser Gemeinschaften gerade so lauten und nicht anders, denn diese Namen bezeichnen keine historischen Stifter. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit unsern Berichten?

Wäre der Bericht über die Naassener in seiner jetzigen Gestalt ein alter, so müsste die Gestalt des Naas in irgend einer Weise, als gutes oder böses Prinzip, die Alles beherrschende sein. Das ist aber nicht der Fall; denn p. 132, 58 sq. wird gesagt: *οὗτοι* (sc. die Naassener, welche sich auch Gnostiker nannten, cf. p. 132, 52 sq.; 130, 23 sq.; 176. 60. 61) *τῶν ἄλλων ἑπάντων παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον τιμῶσιν ἄνθρωπον καὶ υἱὸν ἀνθρώπου*; also nicht die Schlange ist die wichtigste Figur, sondern der Mensch (d. h. der Urmensch) und der Sohn des Menschen; dem entsprechend treffen wir auch erst in der Mitte von c. 9 des 5. Buches der Philosophumena (cc. 6—10 dieses Buches handeln von den Naassenern) wieder auf den Naas (cf. p. 170, 64 sq.), und nun wird über ihn gesagt: *τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο ἢ τὸν νάας οὗτοι Ναασσηνοὶ καλούμενοι* — Worte nicht viel verschieden von den eben citierten, welche von Urmensch und Menschensohn ungefähr dasselbe behaupten. Da nun der Schlange in der Hälfte des 9. Kapitels durchaus dieselbe Stellung zukommt wie dem Urmenschen oder Menschensohn oder auch dieselbe Stellung wie Christus, so müssen wir annehmen, der Bericht A identifiziere im Grunde Urmensch oder Menschensohn, Schlange und Christus; nicht also dominiert die Schlange in der Relation A, sondern sie steht im gleichen Range mit Urmensch und Christus, ja eigentlich noch tiefer als diese, da Hippolyt auf zwei Seiten am Schluss der Relation A Alles zusammendrängt, was er über die Schlange weiss (p. 170 u. 172), während das über den Urmenschen und Christus und ihre Schicksale Gesagte 20 Seiten einnimmt (p. 130—170). Von der Bedeutung des Ophis als dem bösen Prinzip ist aber in A überhaupt nichts zu bemerken. Es ist indes auch nicht so, als machte das von der Schlange speziell handelnde Stück den Eindruck höhern

A[1] und B verschmelzen also, wie leicht zu sehen, die Stellen Col. 1, 19 und 2, 9 in sehr ähnlicher Weise; A[1] hat aus Col. 1, 19 das Wort *ηὐδόκησε*, aus Col. 2, 9 das Wort *σωματικῶς*; ebenso hat B aus Col. 1, 19 übernommen *εὐδόκησε*, aus Col. 2, 9 die Ausdrücke *σωματικῶς* und *τῆς θεότητος*.

Welcher Bericht, ob A[1] oder B hier original sei, ist nicht zu entscheiden, da das Citat beidemal gleich gut passt; überhaupt ist die Annahme nicht möglich, A[1] habe aus B oder B habe aus A[1] die Stelle entlehnt, sonst wäre die Abschrift gewiss wörtlich ausgefallen; das Gleiche gilt auch für die Behauptung, A[1] und B hätten aus derselben Quellenschrift geschöpft; es bleibt uns also nur noch übrig, zu behaupten: ein und derselbe Mann hat den Satz in A[1] und B geschrieben.

Dass F und G gleiche Ansichten über den Weltschöpfer (d. h. den Demiurgen) zur Schau tragen, haben wir bereits besprochen (p. 28 u. 29) und dort auch die beiden Berichten gemeinsamen Citate mitgeteilt. Wir haben aber ferner betont (p. 32), dass die Valentinianer und Basilidianer auch nach Clemens v. Alex. dieselben Ansichten über den Demiurgen zur Schau trugen; deshalb ist es ja auch leicht möglich, dass sie diese Ansichten mit denselben Schriftstellen belegen wollten; — und was die zwei andern Citate betrifft, so kann es uns nicht befremden, dass zwei gnostische Sekten die Stelle Luc. 1, 35 für ihre Christologie benutzten; die Römerstelle aber (Röm. 8, 19. 22) wird in beiden Berichten auf ziemlich verschiedene Weise citiert. — Also dürfen uns auch die gemeinsamen Citate in F und G nicht zu dem Schlusse führen, der Verfasser von F habe den Bericht G benutzt oder umgekehrt.

Die genaue Bekanntschaft aber zwischen A, C und D, welche wir schon im letzten Abschnitte konstatierten, wird uns voll bestätigt dadurch, dass diese drei Relationen in durchaus entsprechender Weise zwei Stellen aus dem Ev. Johannis verschmelzen: Ev. Joh. 4, 10 und v. 14. Diese zwei Stellen lauten:

Joh. 4, 10.	Joh. 4, 14.
. . . *καὶ ἔδωκεν ἂν σοι ὕδωρ ζῶν.*	*ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Die bezüglichen Sätze in A, C und D lauten:

A (p. 172, 3 sq.).	C (p. 206, 75 sq.).	D (p. 230, 79 sq.).
... εἰ ᾔδεις τίς ἐστιν ὁ αἰτῶν, σὺ ἂν ᾔτησας παρ' αὐτοῦ, καὶ ἔδωκεν ἄν σοι πιεῖν ζῶν ὕδωρ ἁλλόμενον.	... ἀπελούσατο καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου, ὃ δεῖ πάντως πιεῖν τὸν μέλλοντα ἀποδιδύσκεσθαι τὴν δουλικὴν μορφὴν καὶ ἐπενδύσασθαι ἔνδυμα ἐπουράνιον.	... καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἁλλομένου.

A bezieht das Citat auf den schon mehrfach erwähnten Lebensstrom (oder das Wasser über dem στερέωμα), der den vollkommenen pneumatischen Menschen bildet und nährt; von ihm habe der Herr dies Wort gesprochen (cf. p. 172, 99 sq.); C sagt, der Logos habe sich gewaschen und habe getrunken vom Wasser des Lebens etc., nachdem er in Schlangengestalt in die unreine μήτρα des κόσμος eingegangen sei und den gefangen gehaltenen νοῦς aus seinen Fesseln erlöst habe (p. 206, 66 sq., 75 sq.); D leitet die von uns aus jenem Bericht citierte Stelle ein mit den Worten (p. 230, 76 sq.): „derjenige, welcher diesen Eid (des Stillschweigens) geschworen hat (beim Eintritt in die Sekte Justins), geht ein zum Guten und sieht, was kein Auge gesehen etc., und trinkt von dem lebendigen Wasser“ etc. — Es handelt sich also in allen drei Stellen um das Ende des ganzen Prozesses; aber in A giebt der Lebensstrom, das Bild für die Schlange, das lebendige Wasser, in C nimmt er es für sich; aber jeder pneumatisch gerichtete Mensch muss es thun; in D trinkt der Pneumatiker dies Wasser beim Eintritt ins Pleroma. Jedesmal ist also die Begründung eine verschiedene. Und doch beweisen uns auch diese Stellen die enge Verbindung zwischen A, C und D; denn dafür zeugt uns die Art und Weise, wie in ihnen die Stelle Joh. 4, 10. 14 verschmolzen ist. A hat, wie deutlich zu sehen ist, aus Joh. 4, 10 genommen ὕδωρ ζῶν, aus v. 14 ἁλλόμενον; ebenso ist in C das ζῶντος aus der ersten Stelle, aus der zweiten das ἁλλομένου entliehen; und zum dritten Male finden wir dieses Faktum bei D, welche Relation ebenfalls aus

hier kann ja unser Urteil wiederum nicht ein absolutes sein, Hippolyt selbst mag hie und da an der Verschwommenheit der Zeichnung Schuld tragen; aber wir müssen uns eben an Thatsachen halten, nicht an unsere, wenn vielleicht auch berechtigten, so doch nicht zu beweisenden Vermutungen; und da wir Hippolyt im ganzen bis jetzt als treuen Kopisten erkannt haben, der ja überall auf seine Quellen verweist, aus welchen jeder ihn kontrolieren könne, so dürfen wir auch im allgemeinen versichert sein, dass, wo seine Berichte hie und da Unklarheiten, ja Widersprüche enthalten, dieselben weniger ihm selbst als seinen Quellenschriften zur Last fallen.

Der Bericht A führt uns das System der Naassener durchaus nicht in logischem Aufbau vor; weiter wird der Person Christi an verschiedenen Stellen eine verschiedene Stellung eingeräumt, und auch über die Zahl der zur endgültigen Erlösung gelangenden Menschen herrscht keineswegs nur ein Urteil. Wir stimmen deshalb Hilgenfeld vollkommen bei, wenn er sich bei Besprechung des Berichts über die Naassener in den Philosophumena (Ketzergeschichte, p. 252 sq.) einmal äussert: „Weit gefehlt, dass wir hier eine ursprüngliche Gnosis hätten, schwimmt vielmehr schon Alles ineinander". — Genau besehen sind es eigentlich nur zwei Stücke in A, welche uns in Bezug auf logischen Bau und Klarheit der Gedanken befriedigen können: in Buch V. c. 6 (p. 132, 58 sq.), welches uns kurz die Hauptpunkte der Lehre angiebt (ohne allerdings des Naas zu gedenken), und die zweite Hälfte von c. 9, welche uns vom Naas berichtet; dahin gehört auch c. 10: der naassenische Psalm, welcher von den Leiden der Seele und ihrem Retter spricht; fast aller übrige Inhalt ist formlos, ein Konglomerat von christlichen und gnostischen Gedanken, Bibelsprüchen, hellenischen und orientalischen Mythen, aus welchem nun mühsam die eigentlich naassenische Lehre herausgesucht werden muss. Diese Verschwommenheit ist vielleicht zum Teil die Schuld Hippolyts; er sagt am Schluss (p. 174, 30): *Ταῦτα μὲν οὖν ἐκ πολλῶν ὡς ὀλίγα παρε*[illegible] so kann es etwa an ihm liegen, wenn die Übergänge [illegible] vermittelnden Gedanken fehlen; aber andrerseits dürfen wir [illegible] es doch zutrauen, dass sein Bericht verständlicher ausge[illegible] wäre, wenn seine Quellen ihm Verständlicheres geboten [illegible] Im einzelnen ist noch folgendes zu bemerken.

D, F und G (p. 28 sq.); H und C (p. 33 sq.). — Darauf stellten wir fest, dass einige Relationen sich auch im Einzelnen oft sehr nahe berühren: **1.** in Bezug auf Wortspiele (p. 41 sq.), worauf wir aber nur geringes Gewicht legen, in welcher Hinsicht A, B, D, G und H zusammenstimmten; **2.** in Bezug auf Spekulationen (p. 42 sq.), — A, B, D und E zeigten hier genaue Bekanntschaft miteinander; **3.** betreffend aussergewöhnliche Worte und seltene Ausdrücke (p. 45 sq.), welche A und C, A und D gemeinsam aufweisen; **4.** betreffend ganze Sätze (p. 46 sq.); hier trafen zusammen A und A^1; A, A^1 und B; A^1 und B; A und E, C und E; B und C; A und C; A^1, C, E und G; A, B, C und G. — Die genaue Bekanntschaft einzelner Relationen miteinander erwies sich **5.** als bestehend auch durch gemeinsame Citate aus der h. Schrift, welchen wir in A^1 und B und in A, C und D begegneten (p. 56 sq.).

Somit hat uns die weiter oben (p. 40) ausgesprochene Vermutung, die Berichte der „dritten Gruppe" möchten auch in Einzelheiten übereinstimmen, nicht getäuscht; ja wir haben gefunden, dass alle diese Relationen, mit Ausnahme der Relation F, die merkwürdigsten Einzelberührungen aufweisen. — Wie nun diese Thatsache zu erklären sei, davon sehen wir einstweilen noch ab; positive Resultate werden sich hierüber überhaupt kaum gewinnen lassen — Thatsache bleibt der genaue Zusammenhang der von uns besprochenen Relationen untereinander. Dann aber müssen dieselben — und auf diese zweite wichtige Thatsache möchten wir jetzt noch die Aufmerksamkeit richten, — in der Form, in welcher sie uns vorliegen, ungefähr aus derselben und zwar relativ späten Zeit stammen. Das führt uns auf die Frage nach dem Alter, resp. nach der Jugend der uns von Hippolyt mitgeteilten Berichte (dabei ist natürlich auch F zu berücksichtigen). Dieselbe wird sich beantworten lassen, wenn wir **1.** die Art und Weise der Citation der Stellen aus der h. Schrift und **2.** den allgemeinen Charakter unserer Relationen vergleichend betrachten. Unser Urteil darüber werden wir dann noch an den Angaben der Zeitgenossen Hippolyts unter den Häreseologen zu erproben haben.

hier kann ja unser Urteil wiederum nicht ein absolutes sein, Hippolyt selbst mag hie und da an der Verschwommenheit der Zeichnung Schuld tragen; aber wir müssen uns eben an Thatsachen halten, nicht an unsere, wenn vielleicht auch berechtigten, so doch nicht zu beweisenden Vermutungen; und da wir Hippolyt im ganzen bis jetzt als treuen Kopisten erkannt haben, der ja überall auf seine Quellen verweist, aus welchen jeder ihn kontrolieren könne, so dürfen wir auch im allgemeinen versichert sein, dass, wo seine Berichte hie und da Unklarheiten, ja Widersprüche enthalten, dieselben weniger ihm selbst als seinen Quellenschriften zur Last fallen.

Der Bericht A führt uns das System der Naassener durchaus nicht in logischem Aufbau vor; weiter wird der Person Christi an verschiedenen Stellen eine verschiedene Stellung eingeräumt, und auch über die Zahl der zur endgültigen Erlösung gelangenden Menschen herrscht keineswegs nur ein Urteil. Wir stimmen deshalb Hilgenfeld vollkommen bei, wenn er sich bei Besprechung des Berichts über die Naassener in den Philosophumena (Ketzergeschichte, p. 252 sq.) einmal äussert: „Weit gefehlt, dass wir hier eine ursprüngliche Gnosi… hätten, schwimmt vielmehr schon Alles ineinander". — Genau besehen sind es eigentlich nur zwei Stücke in A, welche uns in Bezug auf logischen Bau und Klarheit der Gedanken befriedigen können: in Buch V. c. 6 (p. 132, 58 sq.), welches uns kurz die Hauptpunkte der Lehre angiebt (ohne allerdings des Naas zu gedenken), und die zweite Hälfte von c 9, welche uns vom Naas berichtet; dahin gehört auch c. 10: der naassenische Psalm, welcher von den Leiden der Seele und ihrem Retter spricht; fast aller übrige Inhalt ist formlos, ein Konglomerat von christlichen und gnostischen Gedanken, Bibelsprüchen, hellenischen und orientalischen Mythen, aus welchem nun mühsam die eigentlich naassenische Lehre herausgesucht werden muss. Diese Verschwomme…heit ist vielleicht zum Teil die Schuld Hippolyts; er sagt am Schluss (p. 174, 30): *Ταῦτα μὲν οὖν ἐκ πολλῶν ὡς ὀλίγα παρεθ…* so kann es etwa an ihm liegen, wenn die Übergänge … vermittelnden Gedanken fehlen; aber andrerseits dürfen wir … es doch zutrauen, dass sein Bericht verständlicher ausge… wäre, wenn seine Quellen ihm Verständlicheres geboten … Im einzelnen ist noch folgendes zu bemerken.

einen Anhaltspunkt geben für das Alter der Abfassung der letztern? — Sehen wir deshalb, was sie über diesen Punkt von jenen zu berichten wissen! Wahrscheinlich hält Hippolyt die Ophiten für die ältesten gnostischen Häretiker, da er mit ihrer Schilderung beginnt und nach der angeführten Bemerkung über sie fortfährt (p. 232, 16 sq.): „nun werde ich auch der Folgenden Ansichten (τῶν ἀκολούθων τὰς γνώμας) nicht verschweigen, und Keinen unwiderlegt lassen" etc.; er kann hier wohl nur die zeitliche Folge im Auge gehabt haben. — Den Anfang einer neuen Entwicklungsreihe scheint Simon Magus zu bilden; denn Hippolyt „will zeigen (p. 234, 23 sq.), dass auch die Folgenden (τοὺς ἀκολούθους) von ihm ihren Anfang genommen und unter andern Namen das Gleiche versucht haben". Die Ophiten und Simon Magus betrachtet er vielleicht als Zeitgenossen. — Speciell von Valentinus behauptet er dann (p. 258, 26 sq.), dass derselbe von Simon ausgegangen sei; denn die Äonen Valentins: νοῦς und ἀλήθεια, λόγος und ζωή, ἄνθρωπος und ἐκκλησία seien offenbar die sechs Wurzeln Simons: νοῦς und ἐπίνοια, φωνὴ und ὄνομα, λογισμός und ἐνθύμησις; jedoch führt er mit keinem Worte näher aus, inwiefern Valentin hier dasselbe behaupte wie Simon. — Basilides scheint er später anzusetzen als Valentin, da er zu Anfang des siebenten Buches sagt (p. 348, 45 sq.): „nachdem wir in den sechs ersten Büchern das Frühere (τὰ προτέρα) auseinandergesetzt haben, wollen wir nun auch die Lehre des Basilides (τὰ Βασιλείδου) nicht mit Stillschweigen übergehen". — Seinen Bericht über die Doketen leitet er (p. 412, 23 sq.) so ein, er wolle, nachdem er in genügender Weise die Meinungen der meisten auseiandergesetzt habe, auch τὰ ἀκόλουθα nicht verschweigen; doch braucht man dies nicht notwendig von zeitlicher Folge zu verstehen; Hippolyt könnte damit nur das, was in seinem Werke folgt, eben die Relation über das doketische System, bezeichnen wollen; das Gleiche gilt aber auch von dem, was er in seinem Bericht über Basilides von τὰ πρότερα sagt. — Den Bericht über Monoimus reiht er demjenigen über die Doketen ohne Begründung der Stellung an.

Man sieht also, die Angaben Hippolyts über das resp. Alter der von ihm bekämpften Sekten sind im ganzen sehr allgemein und unbestimmt gehalten; wo er sich aber etwas näher darüber auslässt, d. h. wo er über Valentins Verhältnis zu Simon spricht,

am Schlusse seines Berichtes gebrachte Stück aus einem Briefe des Monoimus an Theophrast (Philos. VIII, 15), worin der Adressat ermahnt wird, nicht nach Gott zu forschen, da er ja in ihm sei und selbst Alles in ihm thue.

Das Gleiche kann man nicht behaupten von dem peratischen Buche: *οἱ προάστειοι*, welches uns Hippolyt in c. 14 des fünften Buches mitteilt. In diesem ganzen Schriftstück finden wir kaum mehr als zwei Sätze, welche Sinn haben, den einen, der die Macht des *ἀβυσσικὸς θολός* von den Peraten *Θάλασσα* genannt werden lässt, — die *ἀγνωσία* nenne sie *Κρόνος* (p. 184, 89 sq., 99. 1), — den andern, welcher die *φθαρτὴ γένεσις* von den Planeten ableitet (cf. dazu p. 190, 92 sq.; 188, 63 sq.); im übrigen werden in höchst verworrener Weise griechische und orientalische Heroen als Verwalter der mannigfachen Naturkräfte genannt. Sonst bietet der Bericht B nicht so viel Ungereimtheiten als A; aber man erhält doch keineswegs den Eindruck, er stamme aus älterer Zeit als dieser; die Farben sind in beiden gleich matt aufgetragen; wie sind doch die Berichte des Irenäus so viel lebhafter und lebendiger! In den Philosophumena sind jene lebensvollen Gestalten zu Begriffen geworden, hat sich die Geschichte des Weltalls in einen gleichsam mechanisch sich abspielenden Prozess verwandelt. Einen wirklich bedeutenden Unterschied zwischen A und B können wir nicht finden; dieselben Gedanken werden, oft fast in denselben Worten, in beiden abgehandelt; besonders nach dem Gesamtüberblick, welchen unser Häreseolog am Anfang beider Berichte giebt (cf. A V, 6; B V, 12), möchte man die Anschauungen der Naassener und der Peraten als fast identisch bezeichnen. Auch in B fehlt es aber nicht ganz an Widersprüchen. Was besonders auffällt, ist die unvermittelte Einführung des Demiurgen, des *θεὸς τοῦδε τοῦ κόσμου* (p. 192, 38; 196. 23. 24), der *ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος* ist (p. 196, 23). Er ist augenscheinlich ein Überrest einer andern Weltanschauung als der in dem Bericht nun völlig herrschenden pantheistischen, und völlig überflüssig; an einer andern Stelle sind es die Gestirne, von welchen aus die Welt entsteht, von welchen sie auch verwaltet wird (p. 188, 63 sq.): *πάντων γὰρ . . . τῶν γεννητῶν τῆς γενέσεως αἴτια νομίζουσιν εἶναι τὰ ἀγέννητα καὶ τὰ ὑπερκείμενα, καὶ γεγονέναι κατὰ ἀπόρροιαν τὸν κόσμον τὸν καθ' ἡμᾶς . . . καὶ τούτους πάντας ὁμοῦ τοὺς*

ἀστέρας τοὺς θεωρουμένους ἐν τῷ οὐρανῷ τῆς γενέσεως αἰτίους γεγονέναι τοῦδε τοῦ κόσμου . . . δεύτερον δὴ . . ., ὡς γέγονεν ὁ κόσμος ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῆς ἄνω, οὕτως τὰ ἐνθάδε ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῶν ἀστέρων γένεσιν ἔχειν καὶ φθορὰν λέγουσιν καὶ διοικεῖσθαι); endlich nimmt die Schlange als *μεγάλη ἀρχή* (p. 194, 57), als Sohn (p. 198, 27. 28; 196, 91) oder Logos (p. 194, 57 sq.) oder als Eva (p. 194, 62) die gleiche Stellung ein; hier wird auch von *θεοί* und *ἄγγελοι* gesprochen, deren Mutter sie sein soll (p. 194, 63. 64), ohne dass wir jedoch über ihr Werden und Wesen irgendwie nähere Kunde erhielten (cf. auch p. 176, 81). Die Anschauungen über den Logos sind in A und B sehr stark der spätern katholischen Kirchenlehre angenähert; in Beiden ist er seit undenklicher Zeit bei dem höchsten Wesen, nicht identisch mit ihm, sondern auf geheimnisvolle unbegreifliche Weise aus dem „Vater" hervorgegangen, die Fülle der göttlichen Ideen in sich enthaltend und sie auf die Materie übertragend. Auch diese Thatsache spricht sehr dafür, dass unsere Darstellungen einer späten Zeit angehören, in welcher der Gnosticismus sich wieder fast ganz der zur Herrschaft gekommenen katholischen Theologie anschloss.

Älter als die Berichte A und B scheint die Relation C (Sethianer) zu sein. Hier bieten die Philosophumena wirklich ein klares einfaches System, in welchem der Dualismus unverhüllt und voll zu Tage tritt; die Schlange ist nicht der Lebensstrom wie in A oder der Vermittler der göttlichen Ideen an die Hyle wie in B, sondern, etwas mehr der alttestamentlichen Erzählung entsprechend, ein böser Dämon, welcher das Licht oder die Seelen der Menschen wider ihren Willen in der Materie festzuhalten sucht. Von ihm wird gesagt (cf. p. 204, 28 und dazu p. 206, 57 sq.) unter dem Bilde des Windes, der die Wasser des Chaos schwängert, er sei *πάσης γενέσεως αἴτιος*, und er sei als Schlange in die *ἀκάθαρτος μήτρα* (des *κόσμος*) eingegangen und habe so den Menschen erzeugt (p. 206, 61 sq.). In derselben Relation finden wir aber noch eine andere Vorstellung von der Entstehung der Welt und der lebendigen Wesen (p. 202, 11 sq.), welche noch enger mit dem Charakter des von Hippolyt beschriebenen Systems zusammenzuhängen scheint. Nach ihr entstehen Himmel und Erde aus dem ersten Zusammenstosse der drei ursprünglichen Prinzipien: Licht, ungemischter Geist und Finsternis und die

einzelnen Lebewesen aus den Abdrücken, welche die unendlichen Zusammenstösse der unendlichen in den drei Prinzipien enthaltenen Kräfte hervorgebracht hatten. Beide Vorstellungen sind nun in C untereinander gemischt und zwar so, dass es nicht mehr möglich ist, die eine völlig zu streichen, ohne dass das Verständnis des Ganzen Schaden litte; aber das kann uns kein Beweis sein für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider in C, sondern viel eher ein Zeugnis dafür, dass auch der Bericht C, trotz seines Anscheins von Alter, in der Form, in welcher ihn unser Referent uns darstellt, einer späten Zeit angehört (so gut wie A und B), in welcher es nicht mehr möglich ist, ursprünglich Disparates zu scheiden, da es schon so fest verwachsen ist. In dieser Vermutung bestärkt uns das, was wir oben (p. 70 u. 71) über den Namen der Sekte, die sich nach Seth nennt, gesagt haben, und der Name *ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος* (p. 206, 66. 67) für Christus, endlich das weiter oben (p. 51) gefällte Urteil über die Bedeutung der Einzelberührungen in C und E für die Abhängigkeit der einen Relation von der andern.

So wenig nun die drei ersten Berichte über die ophitischen Sekten einer frühen Zeit entstammen, so wenig macht der vierte Bericht, derjenige über den Gnostiker Justinus und seine Lehre, eine Ausnahme davon. Und wenn R. A. Lipsius in seinem „Gnosticismus“ (p. 74 sq.) in der Elohimgestalt, wie sie uns Hippolyt aus dem Buche Baruch vor Augen stellt, die älteste Gestalt des gnostischen Demiurgen finden will, weil derselbe noch nicht nur den niedrigen Rang eines der weltschöpferischen Engel einnehme, sondern noch ganz in alttestamentlicher Weise als Herr und Vater über den Engeln stehe, so stimmen wir auch hier völlig Hilgenfeld bei, wenn er in seinem Artikel: „der Gnosticismus und die Philosophumena“ (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1862, 4. Heft No. XVIII; cf. ferner A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums p. 270 sq.) ihm entgegnet: „Warum soll Elohim nicht vielmehr erst über jene ursprünglich niedere Stellung erhoben worden sein?“ Ferner macht er darauf aufmerksam, wie Elohim hier dem bekannten Demiurgen der Gnostiker auch darin ganz gleich sei, dass er ebensowohl Schöpfer einer Welt sei, als auch tief unter dem vollkommenen Gott und ausser aller Gemeinschaft mit ihm stehe; wie er allerdings bald nach der Schöpfung zum Lichtreich des „Guten“ sich erhebe,

aber nur durch seine Losreissung von der ursprünglichen Verbindung mit der halbtierischen Schlangenfrau, und von vornherein ganz die niedrige und beschränkte Stellung der weltschöpferischen Mächte des gewöhnlichen Gnosticismus einnehme; wie seine vorbildliche Erhebung über den Kosmos schon auf die endliche Bekehrung des basilidianischen Archon und des valentinianischen Demiurgen hinweise; auch die auffallenden Berührungen im einzelnen zwischen dem Bericht über Justin und den Berichten über die andern gnostischen Sekten bestätigten seine Ansicht. Auch wir kamen durch die Betrachtung derselben (s. o. p. 44 u. 45) zu dem Schluss, dass D enge zu A, B und C (anderseits zu F und G) gehöre, und dass jedenfalls nicht auszumachen sei, ob man überhaupt einem dieser Berichte die Priorität zuerkennen dürfe und welchem.

Wie oben (p. 5) bemerkt, erhalten wir von unserm Häreseologen zwei Berichte über die Lehre des Magiers Simon, den einen abhängig von Justin (Philosophumena VI, 7. 19. 20), den andern aus der *Ἀπόφασις μεγάλη* Simons geschöpft (cf. p. 240, 23; 244, 92; 250, 23; 168, 22); und es ist nicht so, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte, dass in c. 9—18 des sechsten Buches uns Auskunft über die Dogmen Simons, in c. 7, 19 und 20 solche über sein Leben gegeben würde; c. 19—20 enthalten in den Aussagen über Simon und Helena die Anschauungen des Urketzers selbst — von einem System darf man noch nicht sprechen —, welche mit dem ihm zugeschriebenen System, wie wir es aus den Auszügen aus der *Ἀπόφασις* kennen, hie und da durchaus nicht stimmen. — Die schon weiter oben erwähnte Stelle aus der *Ἀπόφασις* in A (Phil. V, 9 p. 166, 21 sq. cf. VI, 18) spricht u. A. von *θεοί* und *ἄγγελοι*; in den von Justin abhängigen Stücken betr. die Lehre Simons berichten die Philosophumena (p. 254, 70 sq.), übereinstimmend mit Irenäus (adv. haer. I, 23, 2), von den *ἄγγελοι* und den *κάτω δυνάμεις, οἳ καὶ τὸν κόσμον, φησίν, ἐποίησαν*, — von ihnen sei die Helena in immer andere Körper gesteckt worden. Die *Ἀπόφασις* aber spricht sonst nirgends von Engeln, und zur Weltschöpfung vollends braucht sie dieselben durchaus nicht; sondern nach ihr heisst es (p. 240, 32 sq.): die Welt entstand so, „dass sie die sechs Wurzeln des Anfangs, syzygienweise verbunden, vom Urfeuer empfing“; überhaupt wird ja hier die ganze Geschichte und Entwicklung des

Alls verglichen mit dem Baum, der aus seinem Samen sich entwickelt, bis er sein Wachsen und Werden in der Hervorbringung der Frucht beendet; darnach geht also die sinnliche Welt ohne äussere Vermittlung aus der geistigen, übersinnlichen hervor; dies ist ja schon ausgedrückt in der Doppelbezeichnung der sechs aus der obersten Macht hervorgehenden Äonen (cf. p. 240, 50 sq.). Wie aber so die *Ἀπόφασις* keine Anhaltspunkte giebt zu einer Erschaffung der Welt durch die Engel, so spricht sie auch nichts von einer Verschlechterung derselben (cf. dagegen c. 19 p. 254, 87 sq. und Ir. adv. haer. I, 23, 3), um welcher willen in Simon die Urmacht in die Welt heruntergekommen sei als Vater, Sohn und heiliger Geist, um die Helena oder *ἐπίνοια* zu erlösen. Die Personen Simon und Helena haben im Grunde überhaupt keine Bedeutung mehr in der *Ἀπόφασις*; Simon ist nur die Bezeichnung für das Pneumatische, welches, wie es Grund und Ursache von Allem ist, so in der Entwicklung aller Dinge sich entfaltet und zuletzt als Frucht sich zurücknimmt; der Name Helena kommt in den Excerpten aus der *Ἀπόφασις* nirgends mehr vor, nur von der *ἐπίνοια* ist die Rede als der zweiten aus dem Urprinzip sich entwickelnden weiblichen Macht, welche Alles erzeugt (cf. p. 250, 25 sq.). Alles dies weist darauf hin, dass wir in der *Ἀπόφασις μεγάλη* ein Erzeugnis des späten Simonianismus zu erblicken haben, der schon öfters in reine Philosophie umschlägt (cf. z. B. die simonianische Lehre von der *ἀρχή*, der *δύναμις ἀπέραντος* mit dem stoischen Urfeuer). Diese Ansicht bestätigt sich, wenn wir an die vielen Einzelberührungen denken, welche die *Ἀπόφασις μεγάλη* (aber nicht der Bericht über Simon nach Justin in c. 19 und 20!) mit den andern Berichten der „dritten Gruppe“ der Philosophumena aufweist (s. o. p. 42 sq. 47 sq.) und an die Thatsache, dass die *Ἀπόφασις* den Samaritaner Simon sogar unsere Evangelien (cf. p. 238, 5. 6: Matth. 3, 12. Luc. 3, 17; p. 248, 75—77: Matth. 3, 10. Luc. 3, 9) und Briefe des Paulus (cf. p. 244, 90. 91: 1. Cor. 11, 32) und Petrus (cf. p. 238, 15 sq.: 1. Petrus 1, 24. 25) (neben den Propheten des Alten Testaments) benutzen lässt.

Auch die Relation über Valentin zeigt mit andern Relationen in einzelnen Stücken Gemeinsamkeit der Anschauungen (s. o. p. 28 sq.); aber es lässt sich hier direkte Bekanntschaft nicht nachweisen. Von allen Berichten der dritten Gruppe ist

der über F am klarsten abgefasst und am besten geordnet; deshalb können wir auch hier nicht, wie bei den bisher besprochenen, aus der Zerfahrenheit und aus innern Widersprüchen auf ein spätes Alter der Abfassung schliessen; die Darstellung des valentinianischen Systems, wie sie uns unser Häreseolog bietet, weicht zwar ziemlich oft von der Darstellung des Irenäus, auf welche sie etwa hinweist, ab, ist aber in sich selbst logisch und ohne Inconcinnitäten. Es sind im Grunde nur zwei Thatsachen, welche dafür sprechen, dass der Valentinianismus der Philosophumena spätern Datums ist als der des Irenaeus. Einmal wird in jener Darstellung der Monotheismus strenger durchgeführt als in dieser; zwar wird erzählt (p. 270, 39 sq., 294, 18. 19; 512, 34. 35), dass der eine Teil der Valentinianer dem Urvater die *Σιγή* als *σύζυγος* zur Seite stellte; aber die eigentliche Darstellung des Systems lässt die *Σιγή* bei Seite und beginnt mit dem *πατήρ*, der *μόνος ἀγέννητος* und *ἠρεμῶν* war (p. 270, 47. 48. 50), und lässt ihn allein die erste Syzygie hervorbringen (p. 272, 54 sq.). — Zweitens hat Heinrici („Die valentinianische Gnosis und die h. Schrift" p. 36. 37 und 57. 58) nachgewiesen, dass die Terminologie des Valentinianismus bei Hippolyt der h. Schrift viel mehr angenähert ist als in der Relation des Irenäus (Hippolyt setzt *μονάς* oder *πατήρ* für *ὁ Βυθός*, *ἡ ἔξω σοφία* oder *Ἰερουσαλήμ* für *Ἀχαμώθ* oder *ἐνθύμησις* etc.), und dass überhaupt die Relation der Philosophumena viel reicher an biblischen Anklängen, besonders an solchen an die paulinischen Briefe ist als Irenaeus (der psychische Christus wird p. 286, 95 *καινὸς ἄνθρωπος* genannt (Eph. 2, 15. 4, 24), der Psychiker wird p. 282, 53 als *ἔσω ἄνθρωπος* bezeichnet (Röm. 7, 22. Eph. 3, 16); paulinisch sind die Ausdrücke *κτίσις*, *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* (p. 284, 83. 84. Röm. 8, 19 sq.) etc.; aus dem Johannesevangelium stammen die Ausdrücke *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (p. 280, 19. 20. Joh. 12, 31. 14, 30 und öfter). Als drittes Moment, welches für die späte Abfassung des uns vorliegenden Berichtes spricht, können wir auch herbeiziehen, dass hier nicht mehr wie in den ophitischen Relationen zwei Ansichten über die Menschen und ihr Endschicksal uns aufstossen, sondern nur noch die eine, vermittelnde, nach welcher die menschliche Seele ein Mittleres ist, welches bald gut, bald schlecht werden kann (cf. p. 284, 55 sq.).

Auch der Bericht über Basilides erweckt bei oberfläch-

licher Betrachtung einen günstigen Eindruck, insofern auch er in logischem Gedankenflusse breit dahinfliesst, eine wirkliche Entwicklung uns vor Augen führt und nicht, wie die Berichte über die Ophiten, mit verschiedenen Wendungen immer wieder nur einige wenige Sätze vorbringt. Sieht man jedoch näher zu, so gewahrt man bald in G einzelne Widersprüche, welche uns darauf schliessen lassen, dass die uns vorliegende Form des basilidianischen Systems nicht die ursprüngliche sein kann, und da die Differenzen zwischen der jetzigen Gestalt des Basilidianismus und der ursprünglichen, wie wir sie auf Grund unserer Beobachtungen glauben aufstellen zu müssen, sehr gross sind und die ursprüngliche Form nur noch selten sich zeigt, so muss sie einer bedeutend frühern Zeit angehören als die jetzige, von unserm Häreseologen gezeichnete. Dass dem so ist, hat sich uns bestätigt durch die Gemeinsamkeit der Berührungen, welche G mit andern Berichten eigen war (s. o. p. 52 sq.). Ferner bemerkten wir (s. o. p. 26 sq.), dass die Anzeichen einer frühern Gestalt unsers Systems viel Ähnlichkeiten mit den Ausführungen von C besitzen, und schlossen daraus, dass die ursprüngliche Form des Basilidianismus eine dualistische müsse gewesen sein und nicht eine pantheistisch-monistische, wie sie uns in den Philosophumena geboten wird. Auch die Spitzfindigkeiten der Bestimmung der ersten Ursache alles Bestehenden als des absoluten Nichts und die in Hippolyts Bericht den Schluss bildende *ἀποκατάστασις* mit der grossen *ἄγνοια*, welche uns als ein überflüssiges Anhängsel erschien, sind uns Zeugen für die späte Abfassung unserer Relation. Der innere Widerspruch aber, welcher G durchzieht, ist der zwischen der „stoisch pantheistischen Umbildung mit dem gleich wohl immer noch durchblickenden Dualismus und Emanatismus" (cf. Hilgenfeld: der Gnosticismus und die Philosophumena in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1862. 4. Heft No. XVIII und Hilgenfeld: Ketzergeschichte p. 195 sq.). Der letztere tritt namentlich da zu Tage, wo beim Aufsteigen der drei Sohnschaften aus dem Weltsamenkorn der rein negative, allein durch „das Nichts" bezeichnete Gottesbegriff, dem alle *προβολή* bestimmt abgesprochen war (cf. p. 360, 26. 27), plötzlich umschlägt in den positiven des *κάλλος* und der *ὡραιότης* indem es heisst: *ἐκείνου γὰρ* (sc. *τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ*) *δι' ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὡραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται* (p. 362, 59. 60).

Zudem ist die Emanationsvorstellung gar nicht aufgegeben, sondern der Abrasaxname, den bei Irenaeus der ungezeugte Vater trägt (cf. adv. haer. I, 24, 7), taucht hier mit den *διαστήματα, ἀρχαί, δυνάμεις* und *ἐξουσίαι* und mit den 356 Himmeln nur auf niedrigerer Stufe auf: als Bezeichnung für den *μέγας ἄρχων* der Ogdoas (cf. p. 372, 40 sq.); — weil eben der umgemodelte Gottesbegriff des Basilides der Philosophumena diese Entwicklung nicht mehr vertrug. — Den Dualismus aber findet Hilgenfeld darin, dass die Scheidung des Allsamens, welche das Wesen der Weltentwicklung ausmacht, alsbald in eine grundlose Störung und Hemmung gerate, indem sich die zweite Sohnschaft nur mühsam unter Mithilfe des *πνεῦμα ἅγιον* zu dem nicht seienden Gott erhebt und die dritte gar erst unter der Herrschaft der beiden, dem Allsamen entstiegenen Archonten zu ihrer überweltlichen Erhebung gelangt. Dass so in den Begriff der *σύγχυσις*, welche nur das Nochnichtgeschiedensein des weltlichen Daseins ausdrücke, ohne das Hineinspielen der *σύγχυσις* des echten Basilidianismus die Vorstellung einer Hemmung des Scheidungsprozesses, einer ungehörigen Verbindung des Verschiedenartigen hineinkommen könne, sei unerklärlich. — Nun haben wir oben (p. 26 u. 27) gezeigt, dass, wenn in G Jesus die *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων* (p. 378, 15 sq.) genannt wird und die *ἀποκατάστασις* darin besteht, dass Alles an seinen ursprünglichen Platz gebracht wird (cf. p. 378, 33 sq.: *ὅλη γὰρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα*), dies sich sehr nahe mit den Anschauungen des durchaus dualistisch gehaltenen Berichtes über das sethianische System berührt, weil auch hier als Ziel von Allem bezeichnet wird (p. 212, 61 sq.): *διχάσαι καὶ χωρίσαι τὰ συγκεκραμένα*, was dadurch erreicht wird, dass jedes Ding *οἰκείου χωρίου τυγχάνει*. Nun ist es aber kaum denkbar, dass G aus C, oder C aus G diese Worte entnommen hat, da die beiden Berichte sonst so gänzlich von einander abweichen; aber das darf behauptet werden, dass diese Sätze in G auf einen ähnlichen, ursprünglich das System beherrschenden Dualismus hinweisen, wie er in C noch unverhüllt sich zeigt. Unsere Beobachtungen führen also auf einem etwas andern Wege zu demselben Resultate, zu welchem Hilgenfeld gekommen ist. Mit diesem Dualismus lässt sich dann der in der *ἄγνοια* bestehende End-

zustand wohl vereinigen (aber allerdings nicht ganz so, wie wir sie jetzt in G finden), während dieser Gedanke keinen Ort im Ganzen der Relation G ausfüllt (s. o. p. 31 u. 32).

Wie in F, so besteht auch in H (Bericht über die Doketen) kein metaphysischer Gegensatz mehr zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern; ja alle Sekten erkennen den Soter, jede nach der ihr verständlichen Seite seines Wesens; völlig jedoch erkennen ihn nur die von der „mittlern Dekas“ und von der „besten Ogdoas“ (dazu zählen sich auch die Doketen selbst, cf. p. 422, 78 sq. 85 sq.). Diese Erkenntnis wird in ganz christlicher Weise vermittelt gedacht durch Verkündigung des Glaubens (*πίστις κηρύσσεται*) zur Vergebung der Sünden *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* p. 420, 34. 35). Die Gnosis, welche uns hier geboten wird, hat sich also zum Teil schon wieder ganz der kirchlichen Lehre zugewandt, wie denn auch der Soter als *ὁ παῖς ὁ μονογενής* (p. 416, 82. 420, 51), *ὁ μονογενὴς υἱός* (p. 420, 35), oder als *ὁ μονογενὴς ὁ αἰώνιος* (p. 422, 77) bezeichnet wird. Merkwürdigerweise ist aber andrerseits auch dieser Bericht enge verwandt mit dem dualistischen Bericht C. Die Entstehung der lebenden Wesen erklärt er fast mit den gleichen Worten wie dieser (s. o. p. 34), und ganz unvermutet werden die Lichtideen von dem machtvollen *χάος*, welches auch *σκότος* heisst, heruntergerissen und festgehalten (s. o. p. 33 u. 34). Also auch hier findet sich der unausgeglichene Gegensatz zwischen einer dualistischen und einer monistischen Auffassung. Aber wenn auch hier der Dualismus noch deutlicher als anderswo hervortritt, so dürfen wir doch daraus keinen Schluss auf die einer frühern Zeit angehörende Abfassung unseres Berichtes ziehen; dagegen spricht die allgemeine Verwandtschaft desselben mit den andern, die besondere mit C, dagegen sprechen die christlichen Vorstellungen und auch die üppige, ausartende Phantasie, welche Kunststückchen wie eine Selbstverzehnfachung, -versechsfachung und -verdreifachung des ersten, zweiten und dritten der aus dem Samenkorn hervorgegangenen Äonen fertig bringt (cf. p. 416, 59 sq.).

Die Prüfung der Citate aus der h. Schrift in den Berichten der von uns so genannten dritten Gruppe der in den Philosophumena enthaltenen Schriftstücke und diejenige des allgemeinen

Charakters dieser Berichte hat uns überzeugt, dass unsere oben (p. 61) ausgesprochene Behauptung, diese Schriftstücke müssten ungefähr aus derselben, relativ späten Zeit stammen, dem wirklichen Sachverhalt entspricht. Mehrere derselben liessen zwar eine ältere Grundlage deutlich erkennen (so besonders G und H); aber trotzdem dürfen wir ihre Abfassung nicht früher ansetzen als die der andern Berichte; neben den Spuren des Alters fanden sich ebenso zahlreich die der Jugend. Ein Bericht (C), welcher noch aus älterer Zeit zu stammen schien als die andern, zeigte doch schon durch die Art, wie der Name der Sekte, deren Lehren er schilderte, erklärt, vielmehr nicht erklärt wurde, dass er weit später verfasst war als zur Zeit der Blüte der von ihm beschriebenen Häresie. Wo aber eine ältere Grundlage kaum oder gar nicht zu erkennen war (z. B. in A, B, D und F), da wurde es in anderer Weise gewiss, dass gleichwohl ein spätes Produkt vorliege.

Unter dem Gesichtspunkte des Alters oder der Jugend betrachtet, sind also unsere Berichte sich ziemlich gleich, ein bedeutender Unterschied in dieser Beziehung ist nicht zu konstatieren; dagegen zeigen sich Unterschiede, zum Teil sehr merkbare, in Bezug auf die Verwandtschaft, in welcher die von uns besprochenen Schriftstücke zu einander stehen. Den allgemein gnostischen Grundgedanken treffen wir ja in allen; verwandt im weitern Sinne dürfen wir vielleicht alle neun Relationen nennen — oder doch wenigstens acht von ihnen, da A^1 zu kurz behandelt ist; aber diese allgemeine Verwandtschaft ist von keinem Belang für die Untersuchung der Abhängigkeit der einzelnen Berichte untereinander. Diese aber ist fast überall festgestellt worden, indem zwei oder auch mehr Berichte Worte, ja ganze Sätze gemeinsam aufwiesen. Auf welcher Seite jedoch die Priorität jeweilen lag, konnten wir höchst selten erweisen; jetzt wo wir wissen, dass unsere Relationen alle derselben Zeit angehören, kann uns dies auch nicht mehr so sehr befremden. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Relationen ist aber nicht überall gleich enge. Am wenigsten Übereinstimmung mit den andern Berichten zeigt F, hier giebt auch Hippolyt wertvolle Notizen über die verschiedenen Schulen der Valentinianer und über die verschiedene Auffassung einzelner Lehrpunkte bei ihnen, was er sonst fast nie thut; kurz, diese Relation ist diejenige, welche

am ehesten Vertrauen erweckt. Dies gilt auch von einigen andern Stücken: von dem Satz aus dem Hymnus an den Urmenschen in A (p. 132, 63—65) und von dem l. V, c. 10 angeführten naassenischen Psalm, von dem valentinianischen Psalm (l. VI, c. 37 p. 290, 80 sq.) und von dem Satz aus einem Briefe des Monoimus (l. VIII, c. 15). Auch G bildet, wie wir schon bemerkten, ein ziemlich abgerundetes Ganzes, zeigt aber doch viel Überarbeitung und namentlich viel Einzelberührungen mit den andern Relationen, das Gleiche gilt von H und E, und vollends in den Berichten über die naassenischen Systeme gehören einige gemeinsame Sätze und Gedankengruppen so sehr zum Ganzen der Darstellung, dass ohne sie ungefähr überhaupt nichts übrig bliebe. Zu allen diesen Berichten ausser F können wir demnach kein grosses Vertrauen hegen, d. h. wir behaupten: die verschiedenen gnostischen Sekten, deren Lehren sie wiedergeben wollen, haben ihre Theorien meist in einer von unsern Relationen sehr abweichenden Form vorgetragen, und von diesen Relationen dürfen wir nur F als treues Dokument einer spätern Entwicklung der Lehren der Valentinianer anerkennen; die andern Relationen geben uns wohl hie und da noch einige richtige Notizen, dürfen aber nicht mehr als glaubwürdige Quellen für die Lehren derjenigen Sekten gelten, mit deren Namen sie sich geschmückt haben. Die grosse Zahl der gemeinsamen Sätze in unsern Relationen dürfen wir wohl als Beweis dieser Behauptung anführen; der Vollständigkeit halber wollen wir jedoch dies noch in Kurzem durch die Vergleichung der Berichte der dritten Gruppe der Philosophumena Hippolyts mit den Angaben der andern kirchlichen Häreseologen darzuthun versuchen; wir beschränken uns dabei meistens auf die Berichte des Irenaeus und Clemens Alexandrinus.

III. Die Berichte der „dritten Gruppe" der Schriftstücke der Philosophumena, verglichen mit den Angaben der andern kirchlichen Schriftsteller, namentlich des Irenaeus und des Clemens Alexandrinus.

Was zunächst die Relation über die Valentinianer betrifft, wie wir sie namentlich in den Philosophumena treffen, so stammen, wie oben (p. 4) bemerkt, Hippolyts Angaben über Secundus, Epiphanes, „Andere" (sc. Valentinianer), über *οἱ περὶ*

τὸν Πτολεμαῖον und Marcus oft selbst dem Wortlaut nach aus Irenaeus; ganz anders steht es jedoch mit dem Bericht in c. 29—36 des sechsten Buches, in welchem er die Lehren des Valentin, Herakleon, Ptolemäus *καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή* (p. 270, 29. 30) zusammengefasst wiedergeben will. Hier stimmt nur eine Stelle wörtlich mit Irenaeus, nämlich diejenige, welche die Namen der aus *νοῦς—ἀλήθεια* (oder aus *λόγος—ζωή*) und *λόγος—ζωή* (oder *ἄνθρωπος ἐκκλησία*) emanierten Äonen angiebt (VI, 30); etwa wird auch noch auf die Darstellung des Valentinianismus nach Ptolemaeus bei Irenaeus zurückgewiesen (cf. Phil. VI, 29 p. 270, 37 sq. mit Ir. I, 11, 5; Phil. VI, 30 p. 274, 88 sq. mit Ir. I, 1, 2; Phil. VI, 31 p. 276, 32 sq. mit Ir. I, 1, 2. 3); überhaupt sind die Grundzüge in beiden Relationen dieselben. Im Einzelnen jedoch finden wir zahlreiche Differenzen, welche die Selbständigkeit des Berichtes der Philosophumena klar darthun.

Hippolyt entwickelt die Lehre, indem er von einem Urwesen ausgeht (VI, 29 p. 270, 47 sq.), Irenaeus, indem er diesem Urwesen als *σύζυγος* die *Σιγή* mitgiebt (I, 1, 1); bei jenem liegt der Grund zur Projizierung von Äonen in der Liebe des Vaters (VI, 29), bei diesem in seinem Schaffensdrang (I, 1, 1). Hippolyt lässt zehn Äonen von *νοῦς* und *ἀλήθεια* und zwölf von *λόγος* und *ζωή* hervorgebracht werden (VI, 29, 30), Irenäus die zehn von *λόγος* und *ζωή*, die zwölf von *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία* (I, 1, 2). Nach Hippolyt wird die Störung im Pleroma dadurch veranlasst, dass nachdem die Sophia den Vater erkannt hat, sie ihn nachahmen und wie er ohne Syzygos gebären will (VI, 30), nach Irenäus dadurch, dass die Sophia den Vater erkennen wollte (I, 2, 2); das was sie bei Hippolyt gebiert, ist Folge ihrer ohnmächtigen Anmassung (VI, 30), was bei Irenaeus: Folge der durch den Horos ihr beigebrachten Überzeugung von der Unfassbarkeit des Vaters (I, 2, 2, während I, 2, 3 die der Erzählung Hippolyts entsprechende Angabe enthält). Hippolyt lässt dann auf die Thränen der Sophia und die Bitte der um ihre eigene Existenz besorgten Äonen hin durch *νοῦς* und *ἀλήθεια* hervorbringen Christus und den heiligen Geist, welche das *ἔκτρωμα* der Sophia von allen Äonen scheiden und projiziert dann selbst zur völligen Sicherstellung des Pleroma den Horos als Wächter und Schutzmauer der Äonen (VI, 31); — von einer eigentlichen Wiedervereinigung der Sophia mit dem Pleroma steht dabei

nichts, obwohl diese nach der ganzen Darstellung wahrscheinlich ist; bei Irenaeus fällt die Aufgabe dem vor Christus und dem *πνεῦμα ἅγιον* projizierten *ὅρος* zu; die Aufgabe des Christus dagegen ist die Vollendung des Pleroma durch die Belehrung der Äonen über das Wesen der Syzygie (I, 2, 5); Hippolyt weiss nichts von diesem Lehramt des Christus. Aus Freude über die wiederhergestellte Harmonie und zur Verherrlichung des Vaters bringen die 30 Äonen bei Hippolyt den *κοινός τοῦ πληρώματος καρπός, Ἰησοῦς* hervor, welcher sich dann zur *ἔξω σοφία* gesellt und sie von ihren Leiden befreit (VI, 32); bei Irenaeus hat die Ruhe im *πλήρωμα* das *πνεῦμα ἅγιον* wiederhergestellt, und der ebenfalls zur Verherrlichung des Vaters hervorgebrachte *τέλειος καρπός, Ἰησοῦς* vereinigt sich erst am Ende des ganzen Prozesses als Bräutigam mit der Achamoth, um mit ihr ins Pleroma einzugehen (I, 7, 1). — Ziemlich übereinstimmend wird nun in beiden Relationen die Entstehung der irdischen Welt mit ihrem Herrscher und der Menschen erzählt (Phil. VI, 32, 33; Ir. I, 5); jedoch trägt der Demiurg beidemal verschiedene Züge. In der Relation F ist er *μωρός* und *ἄνους* (p. 284, 73), seine Propheten sind nach dem Spruche des Herrn (Ev. Joh. 10, 8) Diebe und Räuber (p. 284, 78 sq.), von ihm rührt wohl auch die Decke her, welche auf dem Herzen des psychisch-pneumatischen Menschen liegt (p. 284, 86. 87), bei Irenaeus ist er nur *ἄτονος* (I, 5, 4), er liebt sogar unbewusst die Pneumatiker und verordnet sie zu Propheten, Priestern und Königen, weil sie von höherer Natur sind (I, 7, 3). Beide lehren aber den freudigen Gehorsam des Demiurgen auf die von der Sophia erhaltene Kunde vom höchsten Gott hin. — Zuletzt wird bei Hippolyt, nachdem das Pleroma, die *ἔξω σοφία* oder Ogdoas und die Hebdomas oder der Demiurg geordnet waren, durch Maria von der Sophia und dem Demiurgen der dritte Christus, Jesus gezeugt, damit *τὰ ἐνθάδε* (p. 288, 33) Ordnung erlangen und um *διορθώσασθαι τὰ πάθη τῆς ψυχῆς* (VI, 36 p. 288, 38). Bei Irenaeus kommt einmal (I, 6, 1) der Soter, um vereint mit den Erstlingen des Psychischen und Pneumatischen, vom Demiurgen mit dem psychischen Christus überkleidet, von der *οἰκονομία* mit einem psychischen Leib ausgestattet, um die Sophia und den Demiurgen, die psychische Schöpfung zu retten; ein ander Mal (I, 7, 2) steigt bei der Taufe der aus dem Pleroma stammende Soter in Taubengestalt auf den Heiland

herab; dieser besteht dann aus vier Bestandteilen: aus Geistigem von der Achamoth, aus Seelischem vom Demiurgen, aus *οἰκονομία* und aus dem Soter des *πλήρωμα*; danach finden wir also bei Irenaeus nicht sowohl die scharfe Unterscheidung der drei Christus, sondern mehr eine vermittelnde Haltung, da der Christus des Pleroma auf den menschlichen Heiland sich herablässt und dieser Christus ja ursprünglich vom Lehrer des Pleroma, dem Spross des „Eingeborenen" ausgesendet worden war (I, 2, 5). — Von den Streitigkeiten endlich über den Leib des irdischen Christus, welche nach Hippolyt eine Trennung der Schule zur Folge hatte (VI, 35), berichtet Irenaeus nichts; bei ihm kommt diese Frage eigentlich gar nicht in Betracht, weil der Soter keinen materiellen Leib annahm (I, 6, 1).

Die hier gegebene Übersicht der Differenzen zwischen Hippolyt und Irenaeus, denen noch andere beizufügen wären, ist jedenfalls geeignet, um uns die trotz der Gemeinsamkeit der Grundzüge beider Relationen deutlich hervortretende Unabhängigkeit der Darstellung der Philosophumena von derjenigen des Irenaeus erkennen zu lassen. Diese bestätigt sich auch durch die stark verschiedene Terminologie beider Berichte (s. o. p. 79). Und da der Bericht über die Valentinianer mit den andern Relationen der „dritten Gruppe" der Schriftstücke aus den Philosophumena keine irgendwie auffallenden Einzelberührungen aufzuweisen hat, so ist unser oben ausgesprochenes Zutrauen zu demselben vollkommen gerechtfertigt und dürfen wir ihn als eine zwar zeitlich der Schilderung des Irenäus nachstehende, aber inhaltlich derselben gleichwertige Relation bezeichnen.

Wie wir oben (p. 26 sq., 52 sq.) bemerkten, zeigt der Bericht G auch im Einzelnen enge Berührung mit andern Berichten; wir mussten annehmen, dass sein Verfasser, der in einem Satze fast wörtlich mit C, E und A[1] übereinstimmt, diese Relationen vor sich gehabt habe oder umgekehrt: dass G von einem derselben benützt worden sei; immerhin sind diese Einzelberührungen wenig zahlreich, so dass wir glauben dürfen, diese Relation habe nur wenige fremde Bestandteile angenommen und keine, durch welche der Charakter des uns durch sie mitgeteilten basilidianischen Systems wesentlich verändert worden sei. Jedenfalls aber (s. o. p. 79 sq.), entstammt sie einer relativ sehr späten Zeit und lässt schwach, aber doch deutlich genug eine ältere Darstellung

durchschimmern, nach welcher das basilidianische System einst nicht, wie es uns jetzt geschildert wird, einen monistischen und pantheistischen Charakter an sich trug, sondern einen emanatistischen und dualistischen. In dieser Grundlage allein schliesst dasselbe sich noch an die Berichte der ältern Häreseologen, eines Irenaeus und Clemens Alexandrinus an; alles Andere, hauptsächlich die Vorstellung der Evolution des Alls aus dem Samenkorn, 'welches der *οὐκ ὢν θεός* hinunterwirft, wird von Niemandem ausser Hippolyt als Lehre des Basilides angegeben: Irenaeus lässt den Basilides (I, 24, 3), nachdem er ihm mit Saturnin aus Antiochien zusammengestellt hat (I, 24, 1), sein System mit dem ungezeugten Vater beginnen, Hippolyt mit dem nichtseienden Gott, — auf jenen aber allein, nicht auf diesen passt der Begriff der *ὑπερβολὴ κάλλους καὶ ὡραιότητος*, welcher in den Philosophumena dem obersten Wesen beigelegt wird (VII, 22 p. 362, 59. 60). Bei Irenaeus entfaltet sich, vom Vater ausgehend, eine Fünfzahl von Kräften, — Clemens Alex. rundet sie zur Ogdoas ab durch Hinzufügung von *Δικαιοσύνη* und *Εἰρήνη* (Strom. IV, 25 p. 637); — nach Hippolyt wirft der „Nichtseiende" ein Weltsamenkorn herunter, welches in nuce die ganze Welt enthält. Aus diesem erheben sich (neben den drei „Sohnschaften" der grosse und der kleine Archon mit ihren Söhnen; jenem wird der Name *Ἀβρασάξ* beigelegt, bei ihm werden *διαστήματα*, *ἀρχαί* etc. erwähnt, und 365 Himmel sollen von ihm ausgehen, bei Irenäus ist der mittelbare Schöpfer dieser Himmel der Urvater — der negative Gottesbegriff Hippolyts gestattet dies nicht — und er heisst *Ἀβραξάς*; unmittelbar werden jene Räume von den Engeln gemacht, deren Fürst (princeps) der Judengott ist; nach Irenaeus kennt Basilides also nur einen *ἄρχων*, ebenso nach Clemens, welcher gleichfalls mit *ἄρχων* den Judengott bezeichnet (Strom. II, 8 p. 448). Bei Irenaeus schickt der Vater auf das unter den Völkern einreissende Verderben hin seinen Erstgeborenen, den *Νοῦς* als Erlöser auf die Erde, damit er die Menschen von der Gewalt der weltschöpferischen Mächte befreie; — aber nicht der Erlöser wird gekreuzigt, sondern der in seine Gestalt verwandelte Simon von Cyrene (Ir. adv. haer. I, 24, 4); — bei Hippolyt kommt, „als die Kinder Gottes offenbar werden mussten" (Phil. VII, 25 p. 370, 95 sq.), das Evangelium, obschon es sich eigentlich von seiner Stelle bei der ersten Sohnschaft nicht weg-

bewegte (p. 370, 99—2), zuletzt zu Jesus, dem Sohn der Maria, und „er leuchtete, ergriffen von dem Lichte, das auf ihn herabstrahlte" (VII, 26 p. 374, 56. 57); Clemens v. Alex. lässt den Nus oder *διάκονος* des höchsten Gottes herabkommen und sich mit dem Menschen Jesus von der Taufe an bis zum Leiden verbinden (Excerpta ex scr. Theodoti XVI p. 972).

Die emanatistischen Züge also, welche hie und da in Hippolyts Bericht sichtbar werden, finden wir zu einem Gesammtbilde vereinigt in den Angaben des Irenaeus und Clemens von Alexandrien; hier sind sie an der richtigen Stelle, während sie dort zu den übrigen Angaben nicht passen wollen und die Darstellung ohne sie einheitlicher wäre; wir sind demgemäss im Recht, wenn wir diese Züge als Spuren des Gesammtbildes auffassen, welches wir bei den ältern Häreseologen antreffen, und wenn wir dieses Gesammtbild als das ältere bezeichnen, von welchem eben die jüngere, in den Philosophumena vorhandene Darstellung nur wenige schwache, aber doch noch sichtbare Spuren bewahrt.

Was nun 2. den Dualismus betrifft, so finden wir in der Darstellung der basilidianischen Lehre bei Irenaeus nichts davon; immerhin wird er nicht so geradezu verleugnet wie in der monistischen und evolutionistischen Darstellung des Hippolyt, nach welcher Basilides mit dem reinen Nichts beginnt, dessen Stelle dann der *οὐκ ὢν θεός* einnimmt, welcher den nichtseienden Kosmos aus dem Weltsamenkorn entstehen lässt. Woher aber nun die dualistischen Spuren in der Relation G, die „grundlose Störung und Hemmung in der Scheidung des Allsamens", die Begriffe der *σύγχυσις φυλοκρίνησις* und *ἀποκατάστασις* (s. o. p. 81), welche uns darauf schliessen lassen, dass hinter diesem monistischen Basilides einst ein dualistischer gestanden hat? Darauf geben uns wieder einige Notizen Antwort, einige Aussprüche des Basilides, welche uns Clem. Alex. in den Stromateis aufbehalten hat und die Akten über die Disputation des Archelaus mit Manes. Der Verfasser der letztern schreibt (c. 55): Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam . . . ., qui et ipse . . . . dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat; und weiter: dieser Basilides führe zu Anfang des 13. seiner Traktate (Agrippa Kastor [Euseb. h. e. IV, 7, 7] teilt uns mit, dass Basilides 24 Bücher zu „seinem" Evangelium

geschrieben habe) die Parabel vom Reichen und Armen (Luc. 16, 20 sq.) zur Erklärung davon an, „woher die ohne Wurzel und ohne Ort über die Dinge kommende Natur entsprossen sei", und das kann wohl nichts anderes bedeuten, als was Hilgenfeld (Ketzergeschichte p. 210) behauptet: Basilides lasse das Böse, welches anderweitig seine Wurzel habe, als Leiden über die Dinge, wie über den armen Lazarus kommen, ohne dass es in demselben Wurzel und Ort habe. — Nach den Akten des Archelaus und Manes (c. 55) trägt Basilides seine Ansicht über die dualitas mit Aussprüchen Anderer vor; das Gleiche gilt wohl auch von der weitern Angabe der Acta: Basilides habe sich von der inanis et curiosa vanitas weg zu den Barbaren hingewendet, von welchen Einige behaupteten, zwei ungeborene Prinzipien: Licht und Finsternis seien die Anfänge von Allem gewesen und hätten sich später, als sie zur Kenntnis voneinander gelangten, vermischt. Die inanis et curiosa vanitas geht wahrscheinlich (Hilgenfeld) auf die griechischen Philosophen; denn nach Agrippa Kastor (bei Euseb. h. e. IV, 7, 7) hat er Barkabbas und Barkōph und andere barbarische Prophetennamen im Munde geführt, und Ähnliches berichtet Clemens Al. (Strom. VI, 6 p. 767) über Isidor, den Sohn des Basilides, welcher in dem ersten Buche seiner Exegetika zu dem Propheten Parchor von den Attikern und Aristoteles behauptet, sie hätten ihre Lehren den Propheten entnommen, und Pherekydes habe seine Lehren über Gott der Prophetie des Ham entnommen.

Basilides wendet sich also den Barbaren zu und behauptet mit ihren Worten ein Reich des Lichts und eines der Finsternis als Prinzipien von Allem; diese haben sich dann vermischt. Dazu stimmt weiter, dass Clemens dem Basilides vorwirft, er vergöttere den Teufel (*θειάζων τὸν διάβολον* Strom. IV, 12 p. 601), da er die Christenverfolgungen auf Gott als ihren Urheber zurückführt, während sie dem Clemens selbst als Teufelswerk gelten. Auch will dann Clemens die Erörterung der zwei Speziallehren des Basilides, die über die Seelenwanderung und über den Teufel *κατὰ τοὺς οἰκείους καιροὺς* behandeln; Hilgenfeld bemerkt dazu gewiss mit Recht (Ketzergeschichte p. 221): „Da muss doch die Lehre des Basilides von dem Teufel ebenso eigentümlich gewesen sein, wie seine Lehre von der Seelenwanderung. Und worin kann ihre Eigentümlichkeit anders bestanden haben, als in dem

Dualismus?" — Nimmt aber der echte Basilides eine Vermischung der zwei ursprünglichen Reiche des Lichts und der Finsternis an, so passt dazu vollkommen die Angabe des Clemens Alex. (Strom. II, 20 p. 488), die Anhänger des Basilides nannten die Leidenschaften (*τὰ πάθη*) *προσαρτήματα* oder Geister: *πνεύματα, κατα τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικὴν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ*, und auch andere unechte und ungleichartige Naturen von Geistern seien der Seele dazu angewachsen, Idiome von Tieren und Pflanzen; das kann erst seit dem Bestehen der irdischen Schöpfung erfolgt sein; deshalb muss die *σύγχυσις ἀρχική* eben jene ursprüngliche Vermischung der beiden Reiche bedeuten, von welcher die Acta des Archelaos reden (Hilgenfeld: der Gnosticismus und die Philosophumena. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1862, Heft IV, No. XVIII). Auch Isidor spricht in seiner Schrift: *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς* (Clemens Alex. Strom. II, 20 p. 488) von *προσαρτήματα* der niedern Seele in uns, über welche die höhere herrschen soll. Aus dieser ursprünglichen Vermischung stammt auch die Sünde, welche (nach Clemens Strom. IV, 12 p. 599 sq.) Basilides von jedem Menschen auf Erden mitgebracht werden lässt, von der selbst Jesus nicht frei ist.

Diese Ansicht von dem *τάραχος* und der *σύγχυσις ἀρχική* lässt sich nun noch schwach erkennen in dem Begriffe der *σύγχυσις* in der Darstellung des basilidianischen Systems durch Hippolyt (p. 378, 33. 17). Er bezeichnet hier nur das „Nichtgeschiedensein des Verschiedenen", wie es der Allsame enthält; aber da der Allsame in seiner weitern Entwicklung alsbald in eine „grundlose Störung und Hemmung" gerät, so heisst dies, dass dieser Begriff der *σύγχυσις* nicht der ursprüngliche war, sondern dass ihm zu Grunde liegen muss die Vorstellung einer Mischung von nicht zusammengehörenden Bestandteilen, d. h. die Vorstellung von eben jenem *τάραχος*, von welchem der Basilides des Clemens uns Kunde giebt. Auf diesen Begriff der *σύγχυσις* allein passt dann auch, was die Philosophumena von Jesus sagen, er sei die *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων*, durch Leiden und Auferstehung (p. 378, 15 sq.), und in dieser seiner Thätigkeit stimmt Jesus auch gut zu dem Jesus des Basilides des Clemens v. Alex., bei welchem ebenfalls mit Jesus die *φυλοκρίνησις* und *ἀποκατάστασις* beginnt (Strom. II, 8 p. 448).

Überblicken wir noch einmal diese Daten, so ergiebt sich

uns folgendes Urteil über das Verhältnis der Relation über Basilides bei Hippolyt zu den Angaben des Irenäus und Clemens: die Relation bei Hippolyt (= G) ist in vielen Punkten sehr verschieden von den Berichten jener andern Häreseologen, der Hauptunterschied ist der, dass 1. nach Irenaeus und Clemens Basilides eine emanatistische Lehre verkündet hat, nach Hippolyt eine evolutionistische, und dass 2. nach den Angaben des Clemens, denen Irenaeus wenigstens nicht widerspricht, das System des Basilides ein dualistisches war, nach Hippolyt ein monistisches. Völlig aber hat auch die Relation G den Emanatismus und Dualismus noch nicht abgestreift; jener tritt zu Tage in den Attributen des *κάλλος* und der *ὡραιότης*, welche dem nichtseienden Gott beigelegt und in der Vorstellung von den 365 Himmeln, welche dem grossen Archon zugeteilt werden; dieser in den Begriffen der *σύγχυσις*, *φυλοκρίνησις* und *ἀποκατάστασις* und in der Thätigkeit, welche dem Erlöser zugeschrieben wird. Diese emanatistischen und dualistischen Züge passen nicht in das Ganze der Relation G, sie werden aber erklärlich, wenn man sie mit den Angaben des Irenaeus und Clemens v. Alex. zusammenhält und fügen sich dort gut ein; die Relation G schildert also einen bedeutend jüngern Basilidianismus als Irenaeus und Clemens; Hippolyt ist der Einzige, welcher uns diese Form des basilidianischen Systems überliefert hat; ob sein Bericht ein historisch treues Bild des Systems in späterer Zeit bietet, muss deshalb dahingestellt bleiben; immerhin sind die direkten Berührungen dieser Relationen mit den andern Relationen der dritten Gruppe der Philosophumena ein Zeugnis zu Ungunsten dieser Annahme.

Noch ziemlich mehr direkte Berührungen mit andern Relationen der dritten Gruppe weist die Relation E auf (d. h. die Darstellung des Simonianismus nach der *μεγάλη Ἀπόφασις*); der Verfasser von E muss mit A, B, D (s. o. p. 42 sq.), andererseits mit C, G und mit A[1] bekannt gewesen sein (s. o. p. 52 u. 53). Auch hier allerdings sind die Sätze, welche E mit den andern Relationen gemein hat, meist nicht der Art, dass sie, wenn in E gestrichen, die Darstellung wesentlich verkürzen oder entstellen würden; nur die eine Stelle (Phil. VI, 15 p. 246, 35 sq.), wo es heisst, das Gezeugte müsse das Rote Meer überschreiten und in die Wüste gelangen etc. (s. o. p. 42 sq.), die ähnlichen

Vorstellungen in A, B und D) dürfte nicht wohl fehlen, weil diese Worte doch das Ziel der ganzen Gott- und Weltgeschichte darstellen. Zwei andere Stellen, welche ebenfalls wichtig für die Darstellung des Simonianismus in E sind und sich fast gleich in A finden (s. o. p. 48 u. 49), sind augenscheinlich aus E nach A übertragen worden.

Auch hier, wie in G, ist es auffallend, wie sehr die Darstellung der Lehre Simons von den ältern Angaben derselben, wie wir sie bei Irenaeus, Tertullian, Clemens und Pseudo-Clemens finden, und wie sie auch in den cc. 19 und 20 des sechsten Buches der Philosophumena gegeben sind, abweicht; der Bericht ist beidemal ein durchaus verschiedener, und fast nichts in der Darstellung der Ἀπόφασις erinnert an die ältern Berichte.

Nach den ältern Berichten (cf. bes. Irenaeus adv. haer. I, 23, 1—4, Philos. VI, 19. 20) will die historische Person des Magiers Simon aus Gitta für die Offenbarung des Urvaters gegolten, seine Helena als erste ἔννοια erklärt haben. Sie gebiert die Engel, welche die Welt schaffen und wird von ihnen gefangen genommen und in die weiblichen menschlichen Körper eingekerkert. Zur Errettung der von den Engeln schlecht regierten Welt und der vergewaltigten ἔννοια steigt dann in Simon der Urvater herab, die ihn erkennenden Menschen werden erlöst. Nach Pseudo-Clemens (a. a. O. Homil. 2 cap. 22) erklärte er sich für den Ἑστώς oder Στησόμενος.

Nach der Ἀπόφασις ist der an die Stelle des einfachen Ἑστώς getretene Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος bloss noch ein Prinzip, keine Person mehr, bloss ein Name für das Pneumatische, welches die Wurzel von Allem bildet, in allem Werdenden wächst und in den Pneumatikern zu sich als zu dem Urquell zurückkehrt (s. o. p. 78); ebenso ist die ἐπίνοια in keiner Weise mehr Person, sondern seit Ewigkeit ist ein Weibliches in der Urwurzel, welche einerseits in den männlichen νοῦς, andrerseits in die weibliche ἐπίνοια auseinandertritt (Phil. VI, 18); aus dieser ersten Syzygie gehen zwei folgende hervor (VI, 12, 13). Nous und Epinoia bringen dann den „mittlern Raum" zur Erscheinung, und in ihm ist der Vater oder der Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος, von der ἐπίνοια „Vater" genannt; er ist zugleich identisch mit der Urmacht und doch ein anderer als sie. — Die Welt wird nicht von den Engeln gemacht, sondern entsteht,

uns folgende [illegible] materiellen Seite nach reell lides bei Hi[illegible] Relation [illegible] ist ein vollständig anderer als schieden [illegible] farbloses Gebilde, zum Teil in reine untersc[illegible] (s. o. p. 78) und nur noch in sehr eine [illegible] frühere Gestalt erraten lassend. evolu[illegible] Häreseologen über Valentin, Basilides den[illegible] genügender Anzahl, so dass wir in den Be[illegible] die diesbezüglichen Angaben der Philosophu- V[illegible] zu vergleichen, so sind ihre Aussagen über die [illegible] so wenig zahlreich und aufklärend, dass sie uns fast nichts nützen, wenn wir die Darstellung der Lehre der Doketen, wie sie uns in den Philosophumena entgegentritt, in Bezug auf ihre Treue untersuchen möchten. Wir erfahren aus Clemens v. Alex. (Strom. VII, 17 p. 900), dass es eine Sekte der *Δοκιταί* gab, und dass der Stifter (*ἐξάρχων*) der *δόκησις* Julius Cassianus hiess (Strom. III, 13 p. 552); er überliefert uns auch mehrere Aussprüche dieses Mannes, aus welchen hervorgeht, dass er die Ehe verwarf, überhaupt den geschlechtlichen Umgang, weil derselbe nicht von Gott hervorgerufen sei und mit den *χιτῶνες δερματινοί*, den Röcken von Fell zusammenhänge (Gen. III, 21), also erst nach dem Falle der Menschheit eingetreten sei (Strom. III, 14 p. 554). Ebenso leugnen die Doketen die leibliche Geburt des Herrn (Strom. III, 17 p. 558). Ähnlich berichtet uns Hieronymus (Comm. in ep. ad Gal. VI, 8 [Opp. VII, 1 p. 526]), Cassian habe die putativa caro Christi eingeführt.

Von den ethischen Grundsätzen der Doketen spricht Hippolyt gar nichts, wie er ja auch z. B. über die von Irenaeus u. A. hart angefochtene sittliche Lebensführung des Basilides sich kein Urteil erlaubt. Hingegen weisen vielleicht auf diese Seite der doketischen Lehre hin die Attribute: *γυμνῶν σκέπη, αἰσχύνης ἐπικάλυμμα* (Gen. 3, 21. Phil. VIII, 8 p. 414, 31. 32), welche Gott beigelegt werden; vielleicht soll demselben damit ebenfalls die Verwertung alles geschlechtlichen Umgangs zugeschoben werden. — Indessen erscheinen die Doketen der Philosophumena doch nicht so doketisch wie die des Clemens, weil der Christus jener *ἵν᾽ οὖν καὶ τὸ σκότος ἐπενδύσηται τὸ ἐξώτερον* (p. 420, 55. 56), das von der Maria auf Ankündigung des Engels Geborene anzieht. · Hippolyt selbst lässt einmal die Sekte ihren Namen von der

ὕλη ἄβατος καὶ ἀκατάληπτος herleiten (p. 424, 92 sq.), jedoch giebt uns seine Darstellung für diese Ableitung des Namens sonst keine Anhaltspunkte, im Gegenteil: die Hyle fängt die Lichtstrahlen und diese werden vom Demiurgen in immer andere Körper gesteckt (p. 420, 26 sq.); erst von der Erscheinung des Soter an hört die Seelenwanderung auf (p. 420, 33. 34).

Auch die Relation H hat Verwandtschaft mit den andern Relationen der dritten Gruppe (s. o. p. 32 sq.); direkt kennt sie sehr wahrscheinlich die Relation C (s. o. p. 33 sq.); besonders wird die Entstehung der Lebewesen fast mit den gleichen Worten und auf gleich seltsame Weise in H und C geschildert; auf welcher Seite aber die Priorität liegt, lässt sich u. E. nicht ausmachen. — Fragen wir aber zuletzt noch einmal: entspricht die Relation H den sonstigen Berichten über die Lehre der Doketen? so müssen wir auch hier, wie leider so oft in unserer Untersuchung, auf eine bestimmte Antwort verzichten; denn die andern Häreseologen geben uns viel zu wenig Notizen dafür. Wir können nur sagen: unsere Relation zeigt zwei Bestandteile (s. o. p. 33 sq.), einen dualistischen und einen monistischen; jener hat Ähnlichkeit mit den Angaben von C, jedoch ergiebt sich die direkte Bekanntschaft von H und C erst aus einem andern, in Beiden gleich behandelten Abschnitte (der Vorstellung über die Entstehung der lebenden Wesen), leicht möglich ist auch die Bekanntschaft von H mit A, E und G (s. o. p. 32 u. 33); der direkten Berührungen der Relation H mit den andern Relationen sind wenige, die Relation H ist also wahrscheinlich ziemlich intakt geblieben; die Christologie z. B. ist doch so eigentümlich, dass sie kaum anderswoher entnommen sein kann; das doketische System sieht wohl hier ziemlich anders aus als einst, die Relation H aber als blosse Erfindung zu bezeichnen haben wir doch nicht das Recht, so wenig als die Relation G, die uns einen von den andern Darstellungen durchaus verschiedenen Basilides giebt; aber ohne die Unterstützung durch andere Quellen möchten wir doch auch nicht die Darstellung der Doketengnosis als vollständig treu und dem wirklichen Thatbestand entsprechend bezeichnen; dagegen sprechen eben die verschiedenen disharmonierenden Bestandteile in derselben Relation und die mit C übereinstimmenden Sätze.

Noch bleiben uns die Berichte über die ophitischen

Systeme zur Besprechung übrig, wir stellen sie ans Ende, weil jene Relationen am meisten Übereinstimmung unter sich zeigen. Nahe verwandt mit ihnen, d. h. speziell mit der Relation über die Naassener, obschon die Schlange selbst nicht erwähnend, ist, wie wir schon oben gezeigt haben (p. 11 sq., 46 sq., 52 sq.) der kurze Bericht über die Lehre des Arabers Monoimus. Hier lassen uns nun die andern Häreseologen vollständig in Stich; nirgends finden wir auch nur den Namen Monoimus, und Hippolyt selbst giebt uns ausser der Bezeichnung ὁ Ἄραψ keinerlei Nachrichten über diesen Mann, nur bringt er eine Stelle aus dessen Brief an Theophrastus (Phil. VIII, 15), welcher ebenso unbekannt ist. Aber das ist kaum anzunehmen, dass derjenige, welcher diesen Brief geschrieben, auch in solche kleinlichen Zahlenspekulationen sich verirrt hat, wie sie uns die Relation über Monoimus bringt (c. 14). Ohne diese Zahlenspekulationen finden wir so ziemlich den ganzen Inhalt dieser Darstellung in den andern Relationen wieder. A[1] zeigt Bekanntschaft mit A (s. o. p. 11 sq., 46 sq.), mit B (s. o. p. 13 sq., 42 sq., 57 u. 58), mit C, E und G (s. o. p. 53 sq.), und wären die Zahlenspekulationen nicht, so bestände zwischen der Darstellung der naassenischen Lehre und A[1] kein irgendwie nennenswerter Unterschied. — Die gleiche Hand muss in A, A[1], B, C, E und G gewaltet haben; die Abhängigkeit der in diesen fünf Relationen gleich lautenden Sätze voneinander kann u. E. nicht nachgewiesen werden. — Hat also jemand die Relation A[1] aus den übrigen Relationen zusammengesetzt und diesem Stück dann den Namen Monoimus als Verfasser vorangestellt? Das wird sich wohl nie entscheiden lassen, wenn nicht etwa noch weitere Schriften dieses Monoimus auftauchen sollten. Jedenfalls aber sind starke Zweifel gegen die Echtheit dieses Schriftstücks, das wie ein aus den andern Relationen zusammengestoppeltes Elaborat aussieht, dessen Verfasser Niemandem ausser Hippolyt bekannt ist, wohl gerechtfertigt, und ehe man Monoimus als neues Glied den Ketzerkatalogen beifügt, sollten uns erst noch andere Quellen seiner Existenz gewiss machen.

Was nun die Berichte über diejenigen Häretiker betrifft, welche in den Philosophumena im fünften Buche zusammengestellt sind als solche, „die von der Schlange aus ihren Anfang genommen haben“ (p. 232, 13. 14), so fliessen auch hier die Angaben der Häreseologen merkwürdig spärlich, und einer dieser

dieser Schlangenmänner, Justin der Gnostiker, ist seltsamer Weise wieder Niemandem bekannt ausser Hippolyt. Hippolyt hat die Darstellung der Lehre dieses Justinus nach eigener Aussage einem Buche dieses Mannes mit dem Titel Baruch entnommen (cf. p. 216, 35 sq.). Sonst sagt er uns nichts über seine Persönlichkeit, so wenig wie über die des Monoimus; auch die Angabe von dem Eide des Stillschweigens, den Justin seine Adepten schwören liess (Phil. V, 24), stammt aus dem Buche Baruch (V, 27). Auch diese Relation steht in engem Zusammenhange mit einigen andern, nämlich mit A, B, C und E (s. o. p. 18 sq., 44 sq.); verschiedene Sätze, welche wir in zwei, drei oder vier dieser Relationen fast dem Wortlaut nach übereinstimmend gefunden haben, weisen klar darauf hin, dass hier jeweilen eine Hand gewaltet hat; aber weil die gemeinsamen Sätze jeweilen verschieden und gut motiviert waren, konnten wir nicht der einen Relation grössere Ursprünglichkeit vor der andern zugestehen, auch nicht der Relation D (s. o. auch p. 76 u. 77). Die Einzelberührungen zwischen D und den andern Relationen sind nicht so zahlreich wie diejenigen von A[1]; wollten wir die betreffenden Sätze aus D streichen, so erlitte doch die Darstellung keine wesentliche Einbusse. Deshalb kann man diesem Berichte auch eher Glauben schenken, trotz des vollständigen Mangels an andern Angaben über den Gnostiker Justin, als der Relation A[1]. — Einzelnes aus D erinnert uns an die Darstellung der Lehre der namenlosen Häretiker bei Irenaeus (adv. haer. I, 30, 1—31, 2), welche wir nach Hilgenfeld (Ketzergesch. p. 241) ebenfalls als „Gnostiker" bezeichnen wollen. So erinnert die Eden oder Israel in D, halb Jungfrau, halb Schlange, an die Sophia-Prunikos jener Gnostiker (Ir. I, 30, 3), welche einen schlangenähnlichen Leib aus der Hyle angenommen hat (aquatilis corporis typum); ebenso gleicht der dritte der „mütterlichen" Engel: der *Νάας*, welcher die Sünde in die Welt bringt (Phil. V, 26), sehr dem schlangenähnlichen Sohne Jaldabaoths (Ir. I, 30, 5), von welchem Bosheit, Eifersucht, Neid und Tod hergeleitet werden, und wie endlich bei Hippolyt (V, 26) der Naas Adam und Eva schändet, so treibt auch bei Irenaeus (I, 30, 7) Eva Ehebruch. Aber, wie man sieht: gross ist die Ähnlichkeit der Darstellung der Gnosis Justins und derjenigen der „Gnostiker" nicht, und auch im Verhältnis zu A, B und C zeigt D mehrere eigentümliche

Züge, welche die grössere Selbständigkeit dieser Relation bekunden.

Bedeutend mehr berührt sich mit den Barbelognostikern und den „Gnostikern" des Irenaeus die Relation der Philosophumena über die Naassener; Verschiedenes darin wird uns erst aus Irenaeus klar.

Wie die „Gnostiker" des Irenaeus (I, 30, 1), so verehren auch die Naassener der Philosophumena (V, 6) den Urmenschen und den Menschensohn, und wie es bei jenen über und hinter dem Urmenschen noch ein Göttliches giebt: den *Βυθός*, so haben wir bei diesen über und hinter dem Urmenschen den *θεός* gefunden (s. o. p. 13 etc.). Wenn dann bei Irenaeus unter dem Menschensohn der h. Geist erscheint, so wird dadurch die oben (p. 73) als nach dem Zusammenhang unverständlich bezeichnete Stelle der Philosophumena erklärlich, wo vom *πνεῦμα* die Rede ist; nur fliesst in A das *πνεῦμα* einmal mit dem Menschensohn zusammen (cf. Phil. V, 9 p. 166, 12. 13), wie ja auch Urmensch und Menschensohn in A viel mehr ineinander verschwimmen als bei Irenaeus. Ferner finden wir den Autogenes, dessen Name in A einmal erwähnt wird bei der Frage nach der Herkunft der Seele (s. o. p. 73), bei den Barbelognostikern (Ir. adv. haer. I, 29, 2) wieder als Sohn der Eunoia und des Logos, und er bildet dort mit der Aletheia die zweite Stammsyzygie, aus der vier andere Syzygien hervorgehen. — Die *αἰῶνες* der Naassener, die wir in dem Hymnus an den Urmenschen (V, 6 p. 132, 64. 65) und in dem am Schlusse der Darstellung beigefügten naassenischen Psalm (s. o. p. 73) antreffen, ohne dass wir darüber klar werden, wie sie zur Entfaltung kommen oder welche Stellung überhaupt ihnen anzuweisen ist — sie nehmen Gestalt und Namen an in den aus der Barbelo hervorgehenden Wesen (Ir. adv. haer. I, 29). — Dem Christus der „Gnostiker" des Irenaeus, dem Sohne des ersten und zweiten Menschen und des h. Geistes, der zuletzt auf Jesum herabsteigt, nachdem er durch die sieben Himmel herabgekommen ist (Ir. adv. haer. I, 30, 1. 12), entspricht der Jesus des naassenischen Psalms (Phil. V, 10), welcher den Vater bittet, ihn zur Rettung der irrenden Seele herabsteigen zu lassen: *αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω κτλ.* Hingegen vereinigt der Jesus der andern Stücke der naassenischen Relation das Pneumatische, Psychische und Choische in sich und steigt

nicht ein bestimmtes Mal herab, sondern findet sich in allen Menschen als der pneumatische Funke (Phil. V, 6 p. 132, 71 sq.; V, 8 p. 156, 47 sq.).

Bei den „Gnostikern" des Irenaeus (adv. haer. I, 30, 1) stehen unter dem Lichtreich von Anfang an die vier Elemente des Wassers, der Finsternis, des Abgrundes, des Chaos; im naassenischen Psalm dagegen (Phil. V, 10) finden wir *τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος* (V, 7 p. 136, 31 auch als *ἐκκεχυμένον* bezeichnet). Wenn dann bei Irenaeus (I, 30, 3. 5) die Sophia Prunikos einen Sohn erzeugt, den Weltschöpfer Jaldabaoth, von welchem sechs weitere Emanationen ausgehen, so treffen wir in A (s. o. p. 12) als Demiurgen den *θεὸς πύρινος Ἠσαλδαῖος, ἀριθμὸν τέταρτος,* — eine andere Stelle nennt als Weltschöpfer „den Dritten und Vierten" (s. o. p. 12), welcher seine dem obersten Gott feindliche Natur in der Knechtung der von oben gekommenen pneumatischen Bestandteile zeigt. Die Ausdrücke: „der Dritte und Vierte" (Gott) erklären sich, wenn wir an die sechs Emanationen des Jaldabaoth bei Irenaeus denken, welche auch das Himmlische und das Irdische regieren. Bei diesem (I, 30, 6) schaffen die sechs Archonten den Menschen, ein ungeheures, kriechendes Gebilde; darauf deuten wohl *δυνάμεις αἱ πολλαί* in A hin (V, 7 p. 136, 13), von welchen aus der Mensch als unbelebtes und unbewegliches Bild *ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου* (p. 136, 12. 13) entsteht. — Mit dem Adamas hängt sehr enge der *ὄφις* zusammen; wie im Urmenschen das *νοερόν, ψυχικόν* und *χοϊκόν* zusammen vereint ist (Phil. p. 132, 66. 67), so ist der *Νάας* die *ὑγρὰ οὐσία*, und ohne ihn kann nichts bestehen, was ist (Phil. p. 170, 71 sq.), und wie das Urwesen, mit welchem ja der Urmensch nahezu verschwimmt, als der „allein Gute" bezeichnet wird (p. 142, 26), so wird auch der *Νάας* (p. 170, 75) als gut bezeichnet. Dagegen bei den „Gnostikern" des Irenaeus (adv. haer. I, 30, 5) ist die Schlange der Sohn des *χάος*, ein böser Geist, von welchem alles Böse in der Welt herstammt.

Überblicken wir nun die gemeinsamen Berührungen zwischen A und den „Gnostikern" des Irenaeus, so ist die Anzahl derselben eine sehr geringe. Aber es wird doch deutlich, dass die Naassener der Philosophumena mit jenen „Gnostikern" zusammenhängen, dass die Darstellung des naassenischen Systems zum Teil noch auf der jener „Gnostiker" fusst und auf die weit reichere

Gestaltung der Ophitengnosis, wie wir sie eben bei Irenaeus finden, hinweist. Aber wie schwach sind diese Spuren, und wie unendlich matter und farbloser ist die Darstellung A, gegen die des Irenaeus gehalten! Jene lässt sich zusammenfassen in die Sätze: die Naassener verehren Urmenschen und Menschensohn und Naas, von diesen aus entsteht die Welt, und von ihnen wird der pneumatische Funke in die Welt gelegt; dieser befreit sich selbst oder wird von Christus befreit und kehrt zum Urquell zurück. Aller übrige Inhalt von A besteht aus Illustrationen zu diesen Sätzen, die aus den entlegensten Gebieten herangezogen werden. Von dem reichen Inhalte der ophitischen Gnosis bei Irenaeus finden sich nur wenige, dürftige Überbleibsel, — nichts wird gesagt von der Sophia Prunikos und der ganzen an sie geknüpften Entwicklung, fast nichts von den sieben Archonten, von der Bildung des Menschen, nichts von der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechts. Nein, in unendlich vielen Wendungen werden einige wenige Sätze auf höchst monotone Weise eigentlich durchgekaut; die ganz kurz gehaltene Recapitulatio über die Naassener (X, 9) lehrt uns auf einer Seite ebensoviel als die 22 Seiten (V, 6—10), die der Beschreibung der naassenischen Lehren dienen. Aber möglich ist es ja, dass das Bild, wie es uns Hippolyt im fünften Buche der Philosophumena giebt, die naassenische Lehre seiner Zeit richtig wiedergiebt, wie sie, ihre ältere Gestalt kaum mehr errathen lassend, vom frühern festgefügten Bau höchstens einige schwache Stützen behaltend, auch diese schon mannigfachst verändert und verdorben, sie mit allerlei leichtem und losem Schmuck umwindet, um die Schwäche und Haltlosigkeit des Baues dem Auge zu entziehen.

Als zweite ophitische Häresie bringt unser Berichterstatter die Peraten (Phil. V, 12—17). Was die andern Häreseologen über sie berichten, ist ganz unbedeutend. Clemens von Alex. leitet (Strom. VII, 17 p. 900) ihren Namen ab *ἀπὸ τόπου*, also von der Landschaft Peräa, und Origenes (c. Celsum VI, 28) lässt die *Ὀφιανοί* eines gewissen *Εὐφράτης* als Urhebers ihrer Lehren sich rühmen; das ist Alles, was die andern Häreseologen ausser Hippolyt wissen. Was Origenes sonst noch über die *Ὀφιανοί* sagt, sie verfluchten Jesum (c. Celsum VI, 28. 40), passt nicht auf die Peraten Hippolyts. Eher stimmen diese mit den Kainiten des Irenaeus (I, 31, 1. 2) zusammen, insofern als sie dem Kain, dessen

Opfer der Gott dieser Welt nicht annahm, den Ophis als Zeichen der Unverletzlichkeit gegeben werden lassen und Esau als von ihm gesegnet bezeichnen (Phil. V, 16 p. 192, 36 sq.). Davon sagen die Naassener nichts, wie bei ihnen überhaupt die Beziehungen auf die alttestamentliche Religionsgeschichte, die bei den Peraten noch deutlich hervortreten, fast völlig verschwunden sind. Abgesehen aber von diesem Unterschiede und abgesehen von dem andern, nach welchem die Peraten die sichtbare Welt für den Ausfluss der Gestirne erklären (Phil. V, 15), sind, wie wir oben (p. 13 sq.) gezeigt haben, die Anschauungen in A und B fast völlig dieselben; nur die Worte sind andere und auch diese nicht immer.

Einen bedeutend anders gearteten Ophitismus finden wir ausgebildet in der sethianischen Lehre nach Hippolyts Darstellung (V, 19—22); Origenes kennt die Sethianer ebenfalls und Hippolyt I (Pseudo-Tert. c. 8, Philaster haer. 2, Epiphanius Haer. 38; cf. Hilgenfeld: Ketzergeschichte p. 251); dieser aber giebt uns ein anderes Bild von ihnen als die Philosophumena; Epiphanius weiss von Schriften, welche Seths Namen trügen. P. 17 sq. haben wir die Unterschiede der Relation C von den Relationen A und B und p. 18 sq. das Verhältnis der vierten Gestalt ophitischer Gnosis zu A, B und C behandelt; hier wollen wir nur noch sagen, dass obwohl H und C (s. o. p. 33 sq.) viel Ähnlichkeit aufweisen, besonders in ihrer Vorstellung von der Entstehung der lebenden Wesen, die betreffenden Sätze in C doch nicht aus H entnommen sein können, obschon uns in C auch der ὄφις als ἀρχὴ τῆς γεννήσεως genannt wird (p. 206, 61), weil dieselben in C mit der ganzen Art der Darstellung in c. 19 doch gut zusammenstimmen und auch äusserlich völlig ungesucht sich in den Zusammenhang einfügen; dasselbe aber müssen wir sagen von den betreffenden Sätzen, wie sie uns in H, in der Schilderung der doketischen Lehre entgegentreten. Ebenso steht es mit den Sätzen in C und G, welche auf fast wörtlich gleiche Weise das Ende der ganzen Weltentwicklung erzählen (s. o. p. 26 sq.).

Auffallend aber ist in hohem Grade, dass die Relationen C und D, welche sowohl voneinander, als von A und B dem Lehrcharakter nach ziemlich oft abweichen, wiederum unter sich und mit A und B zahlreiche Berührungen aufweisen (s. o. p. 42 sq.), welche meist nicht bloss zufälliger Natur sind und doch auch meist so selbständig und eigentümlich gefasst in der einzelnen

uns folgendes Urteil über das Verhältnis der Relation über Basilides bei Hippolyt zu den Angaben des Irenäus und Clemens: die Relation bei Hippolyt (= G) ist in vielen Punkten sehr verschieden von den Berichten jener andern Häreseologen, der Hauptunterschied ist der, dass 1. nach Irenaeus und Clemens Basilides eine emanatistische Lehre verkündet hat, nach Hippolyt eine evolutionistische, und dass 2. nach den Angaben des Clemens, denen Irenaeus wenigstens nicht widerspricht, das System des Basilides ein dualistisches war, nach Hippolyt ein monistisches. Völlig aber hat auch die Relation G den Emanatismus und Dualismus noch nicht abgestreift; jener tritt zu Tage in den Attributen des *κάλλος* und der *ὡραιότης*, welche dem nichtseienden Gott beigelegt und in der Vorstellung von den 365 Himmeln, welche dem grossen Archon zugeteilt werden; dieser in den Begriffen der *σύγχυσις*, *φυλοκρίνησις* und *ἀποκατάστασις*; und in der Thätigkeit, welche dem Erlöser zugeschrieben wird. Diese emanatistischen und dualistischen Züge passen nicht in das Ganze der Relation G, sie werden aber erklärlich, wenn man sie mit den Angaben des Irenaeus und Clemens v. Alex. zusammenhält und fügen sich dort gut ein; die Relation G schildert also einen bedeutend jüngern Basilidianismus als Irenaeus und Clemens; Hippolyt ist der Einzige, welcher uns diese Form des basilidianischen Systems überliefert hat; ob sein Bericht ein historisch treues Bild des Systems in späterer Zeit bietet, muss deshalb dahingestellt bleiben; immerhin sind die direkten Berührungen dieser Relationen mit den andern Relationen der dritten Gruppe der Philosophumena ein Zeugnis zu Ungunsten dieser Annahme.

Noch ziemlich mehr direkte Berührungen mit andern Relationen der dritten Gruppe weist die Relation E auf (d. h. die Darstellung des Simonianismus nach der *μεγάλη Ἀπόφασις*); der Verfasser von E muss mit A, B, D (s. o. p. 42 sq.), andererseits mit C, G und mit A[1] bekannt gewesen sein (s. o. p. 52 u. 53). Auch hier allerdings sind die Sätze, welche E mit den andern Relationen gemein hat, meist nicht der Art, dass sie, wenn in E gestrichen, die Darstellung wesentlich verkürzen oder entstellen würden; nur die eine Stelle (Phil. VI, 15 p. 246, 35 sq.), wo es heisst, das Gezeugte müsse das Rote Meer überschreiten und in die Wüste gelangen etc. (s. o. p. 42 sq.), die ähnlichen

Vorstellungen in A, B und D) dürfte nicht wohl fehlen, weil diese Worte doch das Ziel der ganzen Gott- und Weltgeschichte darstellen. Zwei andere Stellen, welche ebenfalls wichtig für die Darstellung des Simonianismus in E sind und sich fast gleich in A finden (s. o. p. 48 u. 49), sind augenscheinlich aus E nach A übertragen worden.

Auch hier, wie in G, ist es auffallend, wie sehr die Darstellung der Lehre Simons von den ältern Angaben derselben, wie wir sie bei Irenaeus, Tertullian, Clemens und Pseudo-Clemens finden, und wie sie auch in den cc. 19 und 20 des sechsten Buches der Philosophumena gegeben sind, abweicht; der Bericht ist beidemal ein durchaus verschiedener, und fast nichts in der Darstellung der *Ἀπόφασις* erinnert an die ältern Berichte.

Nach den ältern Berichten (cf. bes. Irenaeus adv. haer. I, 23, 1—4, Philos. VI, 19. 20) will die historische Person des Magiers Simon aus Gitta für die Offenbarung des Urvaters gegolten, seine Helena als erste *ἔννοια* erklärt haben. Sie gebiert die Engel, welche die Welt schaffen und wird von ihnen gefangen genommen und in die weiblichen menschlichen Körper eingekerkert. Zur Errettung der von den Engeln schlecht regierten Welt und der vergewaltigten *ἔννοια* steigt dann in Simon der Urvater herab, die ihn erkennenden Menschen werden erlöst. Nach Pseudo-Clemens (a. a. O. Homil. 2 cap. 22) erklärte er sich für den *Ἑστώς* oder *Στησόμενος*.

Nach der *Ἀπόφασις* ist der an die Stelle des einfachen *Ἑστώς* getretene *Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος* bloss noch ein Prinzip, keine Person mehr, bloss ein Name für das Pneumatische, welches die Wurzel von Allem bildet, in allem Werdenden wächst und in den Pneumatikern zu sich als zu dem Urquell zurückkehrt (s. o. p. 78); ebenso ist die *ἐπίνοια* in keiner Weise mehr Person, sondern seit Ewigkeit ist ein Weibliches in der Urwurzel, welche einerseits in den männlichen *νοῦς*, andrerseits in die weibliche *ἐπίνοια* auseinandertritt (Phil. VI, 18); aus dieser ersten Syzygie gehen zwei folgende hervor (VI, 12, 13). Nous und Epinoia bringen dann den „mittlern Raum“ zur Erscheinung, und in ihm ist der Vater oder der *Ἑστώς, Στάς, Στησόμενος*, von der *ἐπίνοια* „Vater“ genannt; er ist zugleich identisch mit der Urmacht und doch ein anderer als sie. — Die Welt wird nicht von den Engeln gemacht, sondern entsteht,

indem die drei Syzygien ihrer materiellen Seite nach reell werden.

Kurz, dieser Simonianismus ist ein vollständig anderer als der der ältern Berichte, ein farbloses Gebilde, zum Teil in reine Philosophie umschlagend (s. o. p. 78) und nur noch in sehr schwachen Spuren seine frühere Gestalt erraten lassend.

Gaben uns die ältern Häreseologen über Valentin, Basilides und Simon Notizen in genügender Anzahl, so dass wir in den Stand gesetzt waren, die diesbezüglichen Angaben der Philosophumena mit jenen zu vergleichen, so sind ihre Aussagen über die Doketen so wenig zahlreich und aufklärend, dass sie uns fast nichts nützen, wenn wir die Darstellung der Lehre der Doketen, wie sie uns in den Philosophumena entgegentritt, in Bezug auf ihre Treue untersuchen möchten. Wir erfahren aus Clemens v. Alex. (Strom. VII, 17 p. 900), dass es eine Sekte der *Δοκιταί* gab, und dass der Stifter (*ἐξάρχων*) der *δόκησις* Julius Cassianus hiess (Strom. III, 13 p. 552); er überliefert uns auch mehrere Aussprüche dieses Mannes, aus welchen hervorgeht, dass er die Ehe verwarf, überhaupt den geschlechtlichen Umgang, weil derselbe nicht von Gott hervorgerufen sei und mit den *χιτῶνες δερματινοί*, den Röcken von Fell zusammenhänge (Gen. III, 21), also erst nach dem Falle der Menschheit eingetreten sei (Strom. III, 14 p. 554). Ebenso leugnen die Doketen die leibliche Geburt des Herrn (Strom. III, 17 p. 558). Ähnlich berichtet uns Hieronymus (Comm. in ep. ad Gal. VI, 8 [Opp. VII, 1 p. 526]), Cassian habe die putativa caro Christi eingeführt.

Von den ethischen Grundsätzen der Doketen spricht Hippolyt gar nichts, wie er ja auch z. B. über die von Irenaeus u. A. hart angefochtene sittliche Lebensführung des Basilides sich kein Urteil erlaubt. Hingegen weisen vielleicht auf diese Seite der doketischen Lehre hin die Attribute: *γυμνῶν σκέπη*, *αἰσχύνης ἐπικάλυμμα* (Gen. 3, 21. Phil. VIII, 8 p. 414, 31. 32), welche Gott beigelegt werden; vielleicht soll demselben damit ebenfalls die Verwerfung alles geschlechtlichen Umgangs zugeschoben werden. — Indessen erscheinen die Doketen der Philosophumena doch nicht so doketisch wie die des Clemens, weil der Christus jener *ἵν' οὖν καὶ τὸ σκότος ἐπενδύσηται τὸ ἐξώτερον* (p. 420, 55. 56), das von der Maria auf Ankündigung des Engels Geborene anzieht. — Hippolyt selbst lässt einmal die Sekte ihren Namen von der

ὕλη ἄβατος καὶ ἀκατάληπτος herleiten (p. 424, 92 sq.), jedoch giebt uns seine Darstellung für diese Ableitung des Namens sonst keine Anhaltspunkte, im Gegenteil: die Hyle fängt die Lichtstrahlen und diese werden vom Demiurgen in immer andere Körper gesteckt (p. 420, 26 sq.); erst von der Erscheinung des Soter an hört die Seelenwanderung auf (p. 420, 33. 34).

Auch die Relation H hat Verwandtschaft mit den andern Relationen der dritten Gruppe (s. o. p. 32 sq.); direkt kennt sie sehr wahrscheinlich die Relation C (s. o. p. 33 sq.); besonders wird die Entstehung der Lebewesen fast mit den gleichen Worten und auf gleich seltsame Weise in H und C geschildert; auf welcher Seite aber die Priorität liegt, lässt sich u. E. nicht ausmachen. — Fragen wir aber zuletzt noch einmal: entspricht die Relation H den sonstigen Berichten über die Lehre der Doketen? so müssen wir auch hier, wie leider so oft in unserer Untersuchung, auf eine bestimmte Antwort verzichten; denn die andern Häreseologen geben uns viel zu wenig Notizen dafür. Wir können nur sagen: unsere Relation zeigt zwei Bestandteile (s. o. p. 33 sq.), einen dualistischen und einen monistischen; jener hat Ähnlichkeit mit den Angaben von C, jedoch ergiebt sich die direkte Bekanntschaft von H und C erst aus einem andern, in Beiden gleich behandelten Abschnitte (der Vorstellung über die Entstehung der lebenden Wesen), leicht möglich ist auch die Bekanntschaft von H mit A, E und G (s. o. p. 32 u. 33); der direkten Berührungen der Relation H mit den andern Relationen sind wenige, die Relation H ist also wahrscheinlich ziemlich intakt geblieben; die Christologie z. B. ist doch so eigentümlich, dass sie kaum anderswoher entnommen sein kann; das doketische System sieht wohl hier ziemlich anders aus als einst, die Relation H aber als blosse Erfindung zu bezeichnen haben wir doch nicht das Recht, so wenig als die Relation G, die uns einen von den andern Darstellungen durchaus verschiedenen Basilides giebt; aber ohne die Unterstützung durch andere Quellen möchten wir doch auch nicht die Darstellung der Doketengnosis als vollständig treu und dem wirklichen Thatbestand entsprechend bezeichnen; dagegen sprechen eben die verschiedenen disharmonierenden Bestandteile in derselben Relation und die mit C übereinstimmenden Sätze.

Noch bleiben uns die Berichte über die ophitischen

Systeme zur Besprechung übrig, wir stellen sie ans Ende, weil jene Relationen am meisten Übereinstimmung unter sich zeigen. Nahe verwandt mit ihnen, d. h. speziell mit der Relation über die Naassener, obschon die Schlange selbst nicht erwähnend, ist, wie wir schon oben gezeigt haben (p. 11 sq., 46 sq., 52 sq.) der kurze Bericht über die Lehre des Arabers Monoimus. Hier lassen uns nun die andern Häreseologen vollständig in Stich; nirgends finden wir auch nur den Namen Monoimus, und Hippolyt selbst giebt uns ausser der Bezeichnung ὁ Ἄραψ keinerlei Nachrichten über diesen Mann, nur bringt er eine Stelle aus dessen Brief an Theophrastus (Phil. VIII, 15), welcher ebenso unbekannt ist. Aber das ist kaum anzunehmen, dass derjenige, welcher diesen Brief geschrieben, auch in solche kleinlichen Zahlenspekulationen sich verirrt hat, wie sie uns die Relation über Monoimus bringt (c. 14). Ohne diese Zahlenspekulationen finden wir so ziemlich den ganzen Inhalt dieser Darstellung in den andern Relationen wieder. A^1 zeigt Bekanntschaft mit A (s. o. p. 11 sq., 46 sq.), mit B (s. o. p. 13 sq., 42 sq., 57 u. 58), mit C, E und G (s. o. p. 53 sq.), und wären die Zahlenspekulationen nicht, so bestände zwischen der Darstellung der naassenischen Lehre und A^1 kein irgendwie nennenswerter Unterschied. — Die gleiche Hand muss in A, A^1, B, C, E und G gewaltet haben; die Abhängigkeit der in diesen fünf Relationen gleich lautenden Sätze voneinander kann u. E. nicht nachgewiesen werden. — Hat also jemand die Relation A^1 aus den übrigen Relationen zusammengesetzt und diesem Stück dann den Namen Monoimus als Verfasser vorangestellt? Das wird sich wohl nie entscheiden lassen, wenn nicht etwa noch weitere Schriften dieses Monoimus auftauchen sollten. Jedenfalls aber sind starke Zweifel gegen die Echtheit dieses Schriftstücks, das wie ein aus den andern Relationen zusammengestoppeltes Elaborat aussieht, dessen Verfasser Niemandem ausser Hippolyt bekannt ist, wohl gerechtfertigt, und ehe man Monoimus als neues Glied den Ketzerkatalogen beifügt, sollten uns erst noch andere Quellen seiner Existenz gewiss machen.

Was nun die Berichte über diejenigen Häretiker betrifft, welche in den Philosophumena im fünften Buche zusammengestellt sind als solche, „die von der Schlange aus ihren Anfang genommen haben“ (p. 232, 13. 14), so fliessen auch hier die Angaben der Häreseologen merkwürdig spärlich, und einer dieser

dieser Schlangenmänner, Justin der Gnostiker, ist seltsamer Weise wieder Niemandem bekannt ausser Hippolyt. Hippolyt hat die Darstellung der Lehre dieses Justinus nach eigener Aussage einem Buche dieses Mannes mit dem Titel Baruch entnommen (cf. p. 216, 35 sq.). Sonst sagt er uns nichts über seine Persönlichkeit, so wenig wie über die des Monoimus; auch die Angabe von dem Eide des Stillschweigens, den Justin seine Adepten schwören liess (Phil. V, 24), stammt aus dem Buche Baruch (V, 27). Auch diese Relation steht in engem Zusammenhange mit einigen andern, nämlich mit A, B, C und E (s. o. p. 18 sq., 44 sq.); verschiedene Sätze, welche wir in zwei, drei oder vier dieser Relationen fast dem Wortlaut nach übereinstimmend gefunden haben, weisen klar darauf hin, dass hier jeweilen eine Hand gewaltet hat; aber weil die gemeinsamen Sätze jeweilen verschieden und gut motiviert waren, konnten wir nicht der einen Relation grössere Ursprünglichkeit vor der andern zugestehen, auch nicht der Relation D (s. o. auch p. 76 u. 77). Die Einzelberührungen zwischen D und den andern Relationen sind nicht so zahlreich wie diejenigen von A[1]; wollten wir die betreffenden Sätze aus D streichen, so erlitte doch die Darstellung keine wesentliche Einbusse. Deshalb kann man diesem Berichte auch eher Glauben schenken, trotz des vollständigen Mangels an andern Angaben über den Gnostiker Justin, als der Relation A[1]. — Einzelnes aus D erinnert uns an die Darstellung der Lehre der namenlosen Häretiker bei Irenaeus (adv. haer. I, 30, 1—31, 2), welche wir nach Hilgenfeld (Ketzergesch. p. 241) ebenfalls als „Gnostiker" bezeichnen wollen. So erinnert die Eden oder Israel in D, halb Jungfrau, halb Schlange, an die Sophia-Prunikos jener Gnostiker (Ir. I, 30, 3), welche einen schlangenähnlichen Leib aus der Hyle angenommen hat (aquatilis corporis typum); ebenso gleicht der dritte der „mütterlichen" Engel: der *Νάας*, welcher die Sünde in die Welt bringt (Phil. V, 26), sehr dem schlangenähnlichen Sohne Jaldabaoths (Ir. I, 30, 5), von welchem Bosheit, Eifersucht, Neid und Tod hergeleitet werden, und wie endlich bei Hippolyt (V, 26) der Naas Adam und Eva schändet, so treibt auch bei Irenaeus (I, 30, 7) Eva Ehebruch. Aber, wie man sieht: gross ist die Ähnlichkeit der Darstellung der Gnosis Justins und derjenigen der „Gnostiker" nicht, und auch im Verhältnis zu A, B und C zeigt D mehrere eigentümliche

Züge, welche die grössere Selbständigkeit dieser Relation bekunden.

Bedeutend mehr berührt sich mit den Barbelognostikern und den „Gnostikern" des Irenaeus die Relation der Philosophumena über die Naassener; Verschiedenes darin wird uns erst aus Irenaeus klar.

Wie die „Gnostiker" des Irenaeus (I, 30, 1), so verehren auch die Naassener der Philosophumena (V, 6) den Urmenschen und den Menschensohn, und wie es bei jenen über und hinter dem Urmenschen noch ein Göttliches giebt: den *Βυθός*, so haben wir bei diesen über und hinter dem Urmenschen den *θεός* gefunden (s. o. p. 13 etc.). Wenn dann bei Irenaeus unter dem Menschensohn der h. Geist erscheint, so wird dadurch die oben (p. 73) als nach dem Zusammenhang unverständlich bezeichnete Stelle der Philosophumena erklärlich, wo vom *πνεῦμα* die Rede ist; nur fliesst in A das *πνεῦμα* einmal mit dem Menschensohn zusammen (cf. Phil. V, 9 p. 166, 12. 13), wie ja auch Urmensch und Menschensohn in A viel mehr ineinander verschwimmen als bei Irenaeus. Ferner finden wir den Autogenes, dessen Name in A einmal erwähnt wird bei der Frage nach der Herkunft der Seele (s. o. p. 73), bei den Barbelognostikern (Ir. adv. haer. I, 29, 2) wieder als Sohn der Eunoia und des Logos, und er bildet dort mit der Aletheia die zweite Stammsyzygie, aus der vier andere Syzygien hervorgehen. — Die *αἰῶνες* der Naassener, die wir in dem Hymnus an den Urmenschen (V, 6 p. 132, 64. 65) und in dem am Schlusse der Darstellung beigefügten naassenischen Psalm (s. o. p. 73) antreffen, ohne dass wir darüber klar werden, wie sie zur Entfaltung kommen oder welche Stellung überhaupt ihnen anzuweisen ist — sie nehmen Gestalt und Namen an in den aus der Barbelo hervorgehenden Wesen (Ir. adv. haer. I, 29). — Dem Christus der „Gnostiker" des Irenaeus, dem Sohne des ersten und zweiten Menschen und des h. Geistes, der zuletzt auf Jesum herabsteigt, nachdem er durch die sieben Himmel herabgekommen ist (Ir. adv. haer. I, 30, 1. 12), entspricht der Jesus des naassenischen Psalms (Phil. V, 10), welcher den Vater bittet, ihn zur Rettung der irrenden Seele herabsteigen zu lassen: *αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω κτλ.* Hingegen vereinigt der Jesus der andern Stücke der naassenischen Relation das Pneumatische, Psychische und Choische in sich und steigt

nicht ein bestimmtes Mal herab, sondern findet sich in allen Menschen als der pneumatische Funke (Phil. V, 6 p. 132, 71 sq.; V, 8 p. 156, 47 sq.).

Bei den „Gnostikern" des Irenaeus (adv. haer. I, 30, 1) stehen unter dem Lichtreich von Anfang an die vier Elemente des Wassers, der Finsternis, des Abgrundes, des Chaos; im naassenischen Psalm dagegen (Phil. V, 10) finden wir τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος (V, 7 p. 136, 31 auch als ἐκκεχυμένον bezeichnet). Wenn dann bei Irenaeus (I, 30, 3. 5) die Sophia Prunikos einen Sohn erzeugt, den Weltschöpfer Jaldabaoth, von welchem sechs weitere Emanationen ausgehen, so treffen wir in A (s. o. p. 12) als Demiurgen den θεὸς πύρινος Ἠσαλδαῖος, ἀριθμὸν τέταρτος, — eine andere Stelle nennt als Weltschöpfer „den Dritten und Vierten" (s. o. p. 12), welcher seine dem obersten Gott feindliche Natur in der Knechtung der von oben gekommenen pneumatischen Bestandteile zeigt. Die Ausdrücke: „der Dritte und Vierte" (Gott) erklären sich, wenn wir an die sechs Emanationen des Jaldabaoth bei Irenaeus denken, welche auch das Himmlische und das Irdische regieren. Bei diesem (I, 30, 6) schaffen die sechs Archonten den Menschen, ein ungeheures, kriechendes Gebilde; darauf deuten wohl δυνάμεις αἱ πολλαί in A hin (V, 7 p. 136, 13), von welchen aus der Mensch als unbelebtes und unbewegliches Bild ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου (p. 136, 12. 13) entsteht. — Mit dem Adamas hängt sehr enge der ὄφις zusammen; wie im Urmenschen das νοερόν, ψυχικόν und χοϊκόν zusammen vereint ist (Phil. p. 132, 66. 67), so ist der Νάας die ὑγρὰ οὐσία, und ohne ihn kann nichts bestehen, was ist (Phil. p. 170, 71 sq.), und wie das Urwesen, mit welchem ja der Urmensch nahezu verschwimmt, als der „allein Gute" bezeichnet wird (p. 142, 26), so wird auch der Νάας (p. 170, 75) als gut bezeichnet. Dagegen bei den „Gnostikern" des Irenaeus (adv. haer. I, 30, 5) ist die Schlange der Sohn des χάος, ein böser Geist, von welchem alles Böse in der Welt herstammt.

Überblicken wir nun die gemeinsamen Berührungen zwischen A und den „Gnostikern" des Irenaeus, so ist die Anzahl derselben eine sehr geringe. Aber es wird doch deutlich, dass die Naassener der Philosophumena mit jenen „Gnostikern" zusammenhängen, dass die Darstellung des naassenischen Systems zum Teil noch auf der jener „Gnostiker" fusst und auf die weit reichere

Gestaltung der Ophitengnosis, wie wir sie eben bei Irenaeus finden, hinweist. Aber wie schwach sind diese Spuren, und wie unendlich matter und farbloser ist die Darstellung A, gegen die des Irenaeus gehalten! Jene lässt sich zusammenfassen in die Sätze: die Naassener verehren Urmenschen und Menschensohn und Naas, von diesen aus entsteht die Welt, und von ihnen wird der pneumatische Funke in die Welt gelegt; dieser befreit sich selbst oder wird von Christus befreit und kehrt zum Urquell zurück. Aller übrige Inhalt von A besteht aus Illustrationen zu diesen Sätzen, die aus den entlegensten Gebieten herangezogen werden. Von dem reichen Inhalte der ophitischen Gnosis bei Irenaeus finden sich nur wenige, dürftige Überbleibsel, — nichts wird gesagt von der Sophia Prunikos und der ganzen an sie geknüpften Entwicklung, fast nichts von den sieben Archonten, von der Bildung des Menschen, nichts von der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechts. Nein, in unendlich vielen Wendungen werden einige wenige Sätze auf höchst monotone Weise eigentlich durchgekaut; die ganz kurz gehaltene Recapitulatio über die Naassener (X, 9) lehrt uns auf einer Seite ebensoviel als die 22 Seiten (V, 6—10), die der Beschreibung der naassenischen Lehren dienen. Aber möglich ist es ja, dass das Bild, wie es uns Hippolyt im fünften Buche der Philosophumena giebt, die naassenische Lehre seiner Zeit richtig wiedergiebt, wie sie, ihre ältere Gestalt kaum mehr errathen lassend, vom frühern festgefügten Bau höchstens einige schwache Stützen behaltend, auch diese schon mannigfachst verändert und verdorben, sie mit allerlei leichtem und losem Schmuck umwindet, um die Schwäche und Haltlosigkeit des Baues dem Auge zu entziehen.

Als zweite ophitische Häresie bringt unser Berichterstatter die Peraten (Phil. V, 12—17). Was die andern Häreseologen über sie berichten, ist ganz unbedeutend. Clemens von Alex. leitet (Strom. VII, 17 p. 900) ihren Namen ab *ἀπὸ τόπου*, also von der Landschaft Peräa, und Origenes (c. Celsum VI, 28) lässt die *Ὀφιανοί* eines gewissen *Εὐφράτης* als Urhebers ihrer Lehren sich rühmen; das ist Alles, was die andern Häreseologen ausser Hippolyt wissen. Was Origenes sonst noch über die *Ὀφιανοί* sagt, sie verfluchten Jesum (c. Celsum VI, 28. 40), passt nicht auf die Peraten Hippolyts. Eher stimmen diese mit den Kainiten des Irenaeus (I, 31, 1. 2) zusammen, insofern als sie dem Kain, dessen

Opfer der Gott dieser Welt nicht annahm, den Ophis als Zeichen der Unverletzlichkeit gegeben werden lassen und Esau als von ihm gesegnet bezeichnen (Phil. V, 16 p. 192, 36 sq.). Davon sagen die Naassener nichts, wie bei ihnen überhaupt die Beziehungen auf die alttestamentliche Religionsgeschichte, die bei den Peraten noch deutlich hervortreten, fast völlig verschwunden sind. Abgesehen aber von diesem Unterschiede und abgesehen von dem andern, nach welchem die Peraten die sichtbare Welt für den Ausfluss der Gestirne erklären (Phil. V, 15). sind, wie wir oben (p. 13 sq.) gezeigt haben, die Anschauungen in A und B fast völlig dieselben; nur die Worte sind andere und auch diese nicht immer.

Einen bedeutend anders gearteten Ophitismus finden wir ausgebildet in der sethianischen Lehre nach Hippolyts Darstellung (V, 19—22); Origenes kennt die Sethianer ebenfalls und Hippolyt I (Pseudo-Tert. c. 8, Philaster haer. 2, Epiphanius Haer. 38; cf. Hilgenfeld: Ketzergeschichte p. 251); dieser aber giebt uns ein anderes Bild von ihnen als die Philosophumena; Epiphanius weiss von Schriften, welche Seths Namen trügen. P. 17 sq. haben wir die Unterschiede der Relation C von den Relationen A und B und p. 18 sq. das Verhältnis der vierten Gestalt ophitischer Gnosis zu A, B und C behandelt; hier wollen wir nur noch sagen, dass obwohl H und C (s. o. p. 33 sq.) viel Ähnlichkeit aufweisen, besonders in ihrer Vorstellung von der Entstehung der lebenden Wesen, die betreffenden Sätze in C doch nicht aus H entnommen sein können, obschon uns in C auch der ὄφις als ἀρχὴ τῆς γεννήσεως genannt wird (p. 206, 61), weil dieselben in C mit der ganzen Art der Darstellung in c. 19 doch gut zusammenstimmen und auch äusserlich völlig ungesucht sich in den Zusammenhang einfügen; dasselbe aber müssen wir sagen von den betreffenden Sätzen, wie sie uns in H, in der Schilderung der doketischen Lehre entgegentreten. Ebenso steht es mit den Sätzen in C und G, welche auf fast wörtlich gleiche Weise das Ende der ganzen Weltentwicklung erzählen (s. o. p. 26 sq.).

Auffallend aber ist in hohem Grade, dass die Relationen C und D, welche sowohl voneinander, als von A und B dem Lehrcharakter nach ziemlich oft abweichen, wiederum unter sich und mit A und B zahlreiche Berührungen aufweisen (s. o. p. 42 sq.), welche meist nicht bloss zufälliger Natur sind und doch auch meist so selbständig und eigentümlich gefasst in der einzelnen

Relation uns entgegentreten, dass man in der Regel nicht von ihnen aus auf die Abhängigkeit der einzelnen, sie enthaltenden Relationen untereinander schliessen darf. A, B und E bringen eine gleiche Spekulation über Ägypten (s. o. p. 42 sq.); A, B, D und E eine ebensolche über das Paradies (s. o. p. 44 sq.); A, B, C und G gebrauchen zur Schilderung der Rückkehr des pneumatischen Geistes zu seinem Urquell dieselben Bilder und Worte (s. o. p. 53 sq.); fernere Berührungen finden statt zwischen A[1] und B (s. o. p. 57 u. 58), A und C (s. o. p. 45 u. 52), B und C (s. o. p. 51 u. 52), zwischen A, C und D (s. o. p. 58 sq.). Aber überall fast mussten wir sagen: die Verfasser der betreffenden Relation müssen die andern Relationen, mit welchen sie oft satzweise übereinstimmen. gekannt haben; aber die Sätze sind fast immer gut motiviert und passen in den Zusammenhang, — die Abhängigkeit der einzelnen Relationen voneinander ist nicht zu erweisen.

Was hat uns nun die Vergleichung der Relationen der dritten Gruppe der in den Philosophumena enthaltenen Schriftstücke mit den Berichten der andern kirchlichen Häreseologen gelehrt? Auf welcher Seite ist die grössere Gewähr für die Richtigkeit der Angaben? Wir müssen sagen: in den meisten Fällen liegt sie auf Seiten der ältern Schriftsteller, auf Seiten des Irenaeus und Clemens von Alexandrien. Allein die Relation F, die sich ja überhaupt von den andern Relationen vielfach vorteilhaft abhebt, erweckt in uns das volle Zutrauen, dass das Bild, welches sie uns vom Valentinianismus giebt, ein richtiges und den Thatsachen entsprechendes ist. In eine Reihe mit den andern von uns besonders behandelten Relationen Hippolyts ist F nur insofern zu stellen, als auch diese Relation einer spätern Zeit angehört. Zwar weicht dieselbe von der Darstellung des Valentianismus, wie wir sie namentlich bei Irenaeus finden, oft und viel ab; aber die wichtigen Grundzüge sind gemeinsam, und die Abweichungen enthalten nichts, was nicht aus der Weiterbildung der valentinianischen Lehre erklärt werden könnte. — Anders gestaltet sich die Sache bei der Relation über Basilides. Diese unterscheidet sich von den ältern Berichten in sehr bedeutender Weise. Die alte Darstellung liegt ihr zwar zu Grunde, blickt auch etwa noch deutlich durch; aber der Hauptsache nach ist der Basilidianismus Hippolyts ein durchaus anderer als der der ältern Häreseologen. Das Gleiche gilt von der Darstellung des

Simonianismus nach der *μεγάλη Ἀπόφασις* und der naassenischen Lehre. Irgend andere Quellen, welche uns bestätigten, dass diese Häresien, welche in den Relationen G, E und A beschrieben werden, wirklich sich in einer diesen Schilderungen entsprechenden Weise fortentwickelt haben, besitzen wir nicht. Was die andern von uns behandelten Relationen betrifft, so kennen auch die ältern Häreseologen die Sekten der Doketen, Peraten und Sethianer; jedoch sagen sie uns über die Lehrmeinungen der erstgenannten Härese überhaupt nichts aus; das Wenige, was uns Origenes über die Schüler des Euphrates, die *Ὀφιανοί*, sagt, und was Hippolyt I über die Sethianer berichtet, stimmt nicht zu den betreffenden Notizen der Philosophumena. Zwar ist die Bemerkung des Origenes über die Peraten (sie verfluchten Jesum) in ihrer Allgemeinheit gewiss unrichtig; hingegen motiviert Hippolyt I den Namen der Sekte der Sethianer viel besser als Hippolyt II. Endlich begegnen wir den Häretikern: Monoimus dem Araber und Justin dem Gnostiker, welchen die Philosophumena eigene Lehrmeinungen zuschreiben, die sich jedoch bei Monoimus kaum von denjenigen der Naassener unterscheiden, nur eben in den Philosophumena und sonst nirgends. Sind wir nun berechtigt, die oben (p. 84) ausgesprochene Behauptung zu wiederholen: die Schriftstücke der „dritten Gruppe" der Philosophumena dürfen, mit Ausnahme von F, nicht mehr als glaubwürdige Quellen für diejenigen Sekten gelten, mit deren Namen sie sich schmücken? Bevor wir darauf antworten, müssen wir noch einen Rückblick auf den ganzen von uns durchlaufenen Weg richten.

§ 4. Schluss. Resultat.

Nachdem wir eine „dritte Gruppe" von Schriftstücken aus den Philosophumena ausgesondert hatten, welche nach unserer Behauptung entweder in sehr starker Weise von den uns erhaltenen Berichten über die von ihnen beschriebenen Häresien abwichen, oder die uns Systeme von solchen Männern brachten, deren Namen nur Hippolyt kennt, untersuchten wir diese Relationen in Bezug auf ihre Verwandtschaft untereinander. Wir fanden (s. o. p. 37 sq.), dass sie im weitern Sinne alle verwandt sind, was im Grunde nicht befremdlich ist, da sie alle ja gnostische

Häresien beschreiben, — dass aber einige derselben zum Teil sehr nahe Verwandtschaft aufweisen, nämlich die Relationen A und A[1]; A und B; A, E, G und H; C, G und H. Wir untersuchten dann die Schriftstücke näher in Bezug auf die vielen, in ihnen sich findenden Einzelberührungen und kamen zu dem Schlusse (s. o. p. 61), dass folgende Relationen besonders auffallende zeigen A, B, D und E; A und C; A und D; A[1] und B; A und E; C und E; B und C; A und C; G, C, E und A[1]; A, B, C und G; A, C und D; — weiter dass diese Einzelberührungen meist keinen Schluss auf die gegenseitige Abhängigkeit der sie enthaltenden Relationen erlauben. — Wir untersuchten dann die Berichte weiter in Bezug auf ihr Alter und erkannten sie alle als ungefähr derselben, relativ späten Zeit angehörig (s. o. p. 68 u. 82 sq.). Endlich verglichen wir sie mit den Nachrichten anderer kirchlichen Schriftsteller und fanden, dass von ihnen die Darstellungen der Philosophumena oft in sehr starker Weise abweichen, aber in A, B, E, F, G und H eine ältere Grundlage deutlich erkennen lassen. F zeigt sich als selbständige Weiterentwicklung der Lehre Valentins, wie wir sie bei Irenaeus finden; von den Relationen A, E und G können wir nicht behaupten, dass sie uns ein treues Bild von dem spätern Ophitismus, Simonianismus und Basilidianismus geben, weil sie eine von der ältern Form dieser Lehren bedeutend verschiedene Darstellung aufweisen und die Philosophumena die einzige Quelle für diese Weiterentwicklung wären; H und B kennen wir in ihrer ältern Form nicht; hingegen gleicht B sehr stark A, so dass wohl die ältere Form von A auch B zu Grunde liegt. — Ist es uns aber nicht trotz des Mangels an andern Angaben doch vielleicht möglich, auszumachen, ob diese Relationen die Weiterentwicklung der in ihnen behandelten Lehren richtig schildern, und ob D und A[1] andrerseits zuverlässige Quellen sind? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir die Einzelberührungen noch einmal ins Auge fassen. Diese sind, wie wir feststellten, meist nicht zufällig und erwiesen sich meist als von einer und derselben Hand stammend. Danach lässt sich also dieselbe Hand wahrnehmen in A und A[1]; in A, B, D und E; in A[1] und B; in A, C und D; in A und E; in A, B, C und G; in C und H; also in allen Relationen der dritten Gruppe mit Ausnahme von F. — Diese Hand ist aber nicht die Hippolyts (s. o. p. 8 sq.). Nun

will Hippolyt fast jede unserer Relationen aus einer schriftlichen Quelle geschöpft haben (s. o. p. 9), nur nicht F, G, H und A[1], d. h. von diesen Darstellungen sagt er es nicht geradezu; aber es ist dem Charakter der Schilderung nach höchst wahrscheinlich, dass er es auch hier gethan hat; von Valentin selbst theilt er uns einen Psalm mit und von Monoimus ein Bruchstück eines Briefes. Wie er in den Besitz seiner Quellen gelangt ist, verrät er nicht (s. o. p. 10); nur fasst er (p. 232, 13 sq.) die Ophiten zusammen als solche, „die in der Endzeit ihre Meinungen (*τὰς δόξας*) freiwillig an die Öffentlichkeit gebracht haben". — Allerdings wissen wir (cf. Fragm. Murat. v. 81 sq. Clem. Alex. Strom. VII, 17 p. 897. Orig., Hom. 34 in Lc. Bardesanes u. s. w.), dass die Schriften der Gnostiker aus einer Schule in die andere übergegangen sind. Sind demgemäss die Einzelberührungen nicht daraus zu erklären, resp. könnten sie nicht infolge davon entstanden sein, dass die Relationen, die ja in der jetzigen Form einer späten Zeit angehören, auf die mannigfaltigste Weise durch ihren Übergang von einer Schule in die andere vermischt worden sind? Wenn dem so wäre, so würde allerdings ein sehr geringes Gewicht auf die Zuverlässigkeit ihres Inhalts gelegt werden dürfen; die einzelnen Berichte hätten dann jeweilen soviel voneinander angenommen, dass kaum mehr festzustellen wäre, was nun wirklich jeder einzelnen Schule zu eigen gehört. Allein die Sache ist unwahrscheinlich; denn diese Einzelberührungen sind, wie wir gezeigt haben, fast immer unabhängig voneinander, und es gelang uns nur sehr selten, nachzuweisen, dass die eine Relation sie einer andern entnommen habe, — es war dies eigentlich nur bei einigen Sätzen von A der Fall, die u. E. aus der *Ἀπόφασις μεγάλη* Simons stammen; zudem sind auch diese gleichen Sätze oft so unbedeutenden Inhalts, dass wir uns nicht denken können, die einzelnen Schulen hätten sie für wichtig genug gehalten, um ihre eigene Lehre mit diesen fremden Federn zu schmücken. Dann bleibt uns aber nur noch die Annahme übrig (welche Salmon in seiner Studie aufstellt und vor andern bevorzugt): die Relationen A bis H (mit Ausnahme von F) sind — wenigstens teilweise — erfunden. Allerdings stellen sich dieser Annahme viele und sehr schwerwiegende Bedenken gegenüber: hätte ein Mann eine genügend blühende Phantasie gehabt, sieben Berichte zu erfinden; wie hätte er sie

Hippolyt als treue Berichte in die Hände spielen können; vor Allem, wie hätte sich Hippolyt so düpieren lassen können, der doch gewiss auch seine Gegner kannte, gegen die er schrieb, der sich sonst als ein wohlunterrichteter Mann zeigt, dessen sonstige Angaben im allgemeinen recht zuverlässig sind? — Allein die Relationen sind ja durchaus nicht völlig erfunden; A, B, E, G und H beruhen auf ältern Grundlagen, welche wir bei den andern kirchlichen Schriftstellern wiederfinden (ausgenommen H); der Fälscher kann die alten Formen .dieser Systeme gekannt und in geschickter Weise bei seiner Fabrikation benützt haben, und bei Hippolyt mochten seine Darstellungen um so besser Glauben finden, wenn sie wirklich Bestandteile besassen, welche mit den ältern Quellen übereinstimmten; der Fälscher kann sie auch in verschiedener Weise und zu verschiedener Zeit in die Hände Hippolyts gespielt haben. Von einem Menschen, der im Geheimen die ganze gnostische Bewegung verspottet, würden auch mehrere Stücke begreiflich, die uns jetzt sehr fremd anmuten: so die Mischung von dualistischen, monistischen und christlichen Momenten, das in c. 14 des fünften Buches wiedergegebene, so dunkel und unverständlich gehaltene Buch der Peraten: die προάστειοι, der Anfang des basilidianischen Berichtes mit dem absoluten Nichts oder dem nichtseienden Gott, der eine nichtseiende Welt aus dem Nichtseienden schafft, das Ende dieser Schrift mit der über Alles ausgegossenen ἄγνοια als ἀποκατάστασις, die Charakterisierung Gottes in H (cf. Phil. p. 414, 32—34) als Feigenbaum, „zu welchem der Suchende kam, aber nichts fand und deshalb den Baum verfluchte", und ebendort die Erzählung von den aus dem Ursamen hervorgegangenen Äonen, die zehnfach, sechsfach und dreifach sich selbst „messen" (Phil. p. 416, 59 sq.) u. A. m. — Die „Erfindung" wäre auch nicht so enorm schwierig gewesen; wir haben ja gesehen, wie der Bericht über Monoimus fast als blosse Komposition aus den übrigen Relationen erscheint und fast die gleiche Lehre aufstellt wie die Relation über die Naassener, dass wiederum diese sich von B nicht viel mehr als durch den Wortlaut unterscheidet; dass in C, G und H der Dualismus auf sehr ähnliche Weise dargestellt wird, dass C und H dieselbe Lehre in Bezug auf die Entstehung der lebenden Wesen vortragen, dass in A, E, G und H der Werdeprozess unter dem Bilde des aus seinem Samenkorn sich ent-

wickelnden Baumes vorgestellt wird, und dass in A, B, C, D, G und H die Anschauung vom στερέωμα wiederkehrt.

Was nun den Verfasser unserer Relationen betrifft, so meint D. Salmon in seiner Studie, vielleicht habe der Valentinianer, der den Bericht F abgefasst habe, auch die andern Relationen geschrieben. Allein dies ist wenig wahrscheinlich. Nähere Verwandtschaft zeigt F nur mit G und D. G und F stimmen hauptsächlich zusammen in dem, was sie über den Demiurgen (der in G durch die zwei Archonten ersetzt wird) sagen: über seine Erhebung und schliessliche Anerkennung des höchsten Gottes (s. o. p. 28 u. 29); F schliesst sich hier an Irenaeus (I, 5, 4. 7, 4) an, und dass Basilides in diesem Punkte gleiche Ansichten hatte wie Valentin, sagt uns Clemens von Alexandrien (Strom. II, 8 p. 448); G hängt also nicht von F ab trotz der Gleichartigkeit der Anschauungen. Bei D aber sind dieselben Gedanken anders motiviert und auf andere Weise wiedergegeben. Besonders aber berührt sich F in einzelnen Ausdrücken gar nicht mit den andern Relationen. Wenn überhaupt die Frage nach dem Verfasser gestellt werden darf, so möchten wir noch am ehesten dem Autor von A diese Stellung zuerkennen, weil A wohl die meisten Einzelberührungen mit den andern Relationen aufweist und die nahe Verwandtschaft von A¹ und B mit A am leichtesten auf diese Weise ihre Erklärung findet; jedoch möchten wir nicht andere Vermutungen als von vornherein unmöglich zurückweisen. Wahrscheinlich ist also die Relation F von einem Andern verfasst worden als die Relationen A, B, C, D, E, G, H und A¹.

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchung. Sie sollte uns Aufschluss geben über diejenigen in den Philosophumena enthaltenen Schriftstücke, in welchen Hippolyt uns von seinen Vorgängern stark abweichende Berichte bringt, und über die andern, welche die Lehransichten von Männern wiedergeben wollen, deren Lehren, ja deren Namen uns allein Hippolyt vermittelt. Wir behaupten nun zwar nicht, dass die Hypothese von der teilweisen Erfindung dieser Schriftstücke zwingend sei; wir verhehlen uns nicht, wie Vieles zu ihren Ungunsten gesagt werden kann — erweckt es doch z. B. ein gutes Vorurteil für diese gnostischen Schriften, dass in ihnen weder die Apostelgeschichte noch die Pastoralbriefe verwertet sind —, aber sie scheint uns trotzdem besser als andere die nicht wegzuleugnenden Schwierig-

keiten zu heben, welche uns die Relationen über die Naassener, Peraten, Sethianer, über Justin, Simon und Monoimus, über Basilides und die Doketen bieten. Jedenfalls aber: ob nun diese Hypothese richtig ist oder nicht: sind die von uns behandelten Stücke aus den Philosophumena — mit Ausnahme von F — zuletzt, bevor sie Hippolyt erhielt, in einer Hand vereinigt gewesen und durchaus als sekundäre Quellen zu betrachten, und dass die Weiterentwicklung der betreffenden von den Vorgängern Hippolyts beschriebenen Häresien in den Philosophumena richtig gezeichnet ist, darf nach all' dem, was hier darüber gesagt worden ist, mit Fug und Recht sehr zweifelhaft genannt werden.

SIEBEN NEUE BRUCHSTÜCKE

DER

SYLLOGISMEN DES APELLES.

DIE GWYNN'SCHEN

CAJUS- UND HIPPOLYTUS-FRAGMENTE.

ZWEI ABHANDLUNGEN

VON

ADOLF HARNACK.

Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles.

Über Apelles, seine Schriften und seine Lehre, habe ich vor 16 Jahren in meiner Dissertation „De Apellis gnosi monarchica" gehandelt [1]). Das Quellenmaterial, welches ich dort zusammengestellt habe, ist meines Wissens von Niemandem vermehrt worden, auch nicht von Hilgenfeld, der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1875 H. 1 u. Ketzergeschichte S. 531 ff. über Apelles geschrieben hat. Ebensowenig Neues hat Meyboom (Marcion en de Marcionieten 1888 S. 203 ff.) beizubringen vermocht. Jetzt bin ich in der Lage, einige neue Bruchstücke der „Syllogismen" des Apelles mitteilen zu können.

Unsere Kenntnis der Syllogismen, dieses Seitenstücks zu Marcions „Antithesen", ist sehr gering. Ich stelle im folgenden das bisher Bekannte zusammen:

Pseudotertullian: „Legem et prophetas repudiat . . . Habet praeterea suos libros, quos inscripsit Syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de deo scripserit vera non sint, sed falsa sint".

Hippol., Philosoph. VII, 38: *Νόμον δὲ καὶ προφήτας δυσφημεῖ, ἀνθρώπινα καὶ ψευδῆ φάσκων εἶναι τὰ γεγραμμένα.*

Hippol., Philosoph. X, 20: *Οὕτως κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλύειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας.*

---

1) Patr. App. Opp. I, 2 (1878) p. 140 habe ich darauf hingewiesen, dass bei Epiphanius (Hippolyt) die christologische regula fidei des Apelles erhalten ist, welche mit den Worten schloss: *ἀνέπτη εἰς οὐρανὸν ὅθεν καὶ ἧκεν.* In der Monographie war mir diese Beobachtung entgangen.

Rhodon ap. Euseb., h. e. V, 13: *Ἀπελλῆς ἔφη, τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν, διὰ τὸ μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι . . . . Ἀπελλῆς μυρία κατὰ τοῦ Μωϋσέως ἠσέβησε νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημήσας λόγους εἰς ἔλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν πεποιημένος σπουδήν.*

Was Tertullian für seine Darstellung des Systems des Apelles aus den Syllogismen genommen hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. Aber Ambrosius und Origenes bringen uns einige Fragmente. Jener schreibt (de paradiso V, 28): „Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in trigesimo et octavo tomo eius, has quaestiones proponunt: Quomodo lignum vitae plus operari videtur ad vitam quam insufflatio dei? — Deinde si hominem non perfectum fecit deus, unusquisque autem per industriam propriam perfectionem sibi virtutis adsciscit: nonne videtur plus sibi homo acquirere, quam ei deus contulit? — Tertium obiciunt: Et si homo non gustaverat mortem, utique quam non gustaverat, scire non poterat. Ergo si non gustaverat, nesciebat; si nesciebat, timere non poterat. Frustra igitur deus mortem pro terrore obiecit, quam homines non timebant."

Origenes hat uns folgendes aufbewahrt (in Genes. hom. II, 2 Lommatzsch VIII p. 134 sq.): „Sed his omnibus tanta arte compositis, obiciunt quidam quaestiones, et praecipue Apelles, qui fuit discipulus quidem Marcionis, sed alterius haereseos magis quam eius, quam a magistro suscepit, inventor. Is ergo dum assignare cupit, scripta Mosis nihil in se divinae sapientiae nihilque operis sancti spiritus continere, exaggerat huiusmodi dicta et dicit, nullo modo fieri potuisse ut tam breve spatium tot animalium genera eorumque cibos, qui per totum annum sufficerent, capere potuisset. Cum enim bina et bina ex immundis animalibus, hoc est, bini masculi et binae feminae — hoc enim indicat sermo repetitus —, ex mundis vero septena et septena, quod est paria septena in arcam dicantur inducta, quomodo, inquit, fieri potuit istud spatium, quod scriptum est, ut quattuor saltem solos elephantes capere potuerit? Et posteaquam per singulas species hoc modo refragatur, addit super omnia his verbis:

„constat ergo fictam esse fabulam; quod si est, constat, non esse a deo hanc scripturam“ [1]). Dazu:

Orig. c. Cels. V, 54 (Lomm. XIX p. 268 sq.): Ἐπεὶ δὲ φιλαλήθως, τὰ κατὰ τὸν τόπον ἐξετάζομεν, φήσομεν, ὅτι ὁ Μαρκίωνος γνώριμος Ἀπελλῆς, αἱρέσεώς τινος γενόμενος πατὴρ καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα, φησίν, ὅτι μόνος οὗτος (scil. Χριστός) ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων [2]).

Der Geist, in welchem Apelles seine „Syllogismen“ geschrieben hat, lässt sich aus diesen kurzen Mittheilungen und Proben wohl erkennen. Marcion hatte in seinen „Antithesen“ lediglich eine religiöse Kritik an das Alte Testament angelegt, die Vorstellung, dass dasselbe überall thatsächliche Wahrheit wiedergebe, streng festgehalten, aber eben deshalb geschlossen, dass der Gott des Alten Testamentes ein Anderer sein müsse, als der höchste, gute Gott. Sein Schüler Apelles dagegen hat sich überzeugt, dass die Bücher Mosis aus Mythen bestehen, d. h. von Menschen gefälscht seien und daher keinen Anspruch erheben können, für irgend welche Theologie (sei es für die Erkenntnis des Weltschöpfers, sei es für die des höchsten Gottes) ausgebeutet zu werden. „Omnia, quaecumque Moyses de deo scripserit, vera non esse, sed falsa“ — ἀνθρώπινα καὶ ψευδῆ εἶναι τὰ γεγραμμένα — ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας — οὐχ ἅγια τὰ Μωϋσέως συγγράμματα — „scripta Mosis nihil in se divinae sapientiae nihilque operis sancti spiritus continere“ — ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος· οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ ἡ γραφή — μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα: das ist das Ergebnis seiner Kritik. Um sie eindrucksvoll vorzuführen, hat er das grosse Werk der Syllogismen geschrieben, eine Leistung, deren Fleiss selbst der zeit-

1) Teilweise griechisch erhalten in Catenen, s. Lommatzsch, l. c. p. 102 sq.: Ἐπηπόρουν τινὲς εἰ δύναται ἡ τηλικαύτη κιβωτὸς χωρῆσαι κἂν τὸ πολλοστὸν μόριον τῶν ἐπὶ γῆς πάντων ζώων. Καὶ μάλιστα Ἀπελλῆς ὁ τοῦ Μαρκίωνος γνώριμος καὶ γενόμενος ἑτέρας αἱρέσεως παρ' ἐκεῖνον πατήρ, ἀθετεῖν βουλόμενος ὡς οὐχ ἅγια τὰ Μωϋσέως συγγράμματα, τοῦτο ἐπαπορήσας ἐπιφέρει, τό· ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος· οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ ἡ γραφή.

2) Was Origenes sonst noch über Apelles beigebracht hat, lässt sich — so wenig wie das von Hippolyt im Syntagma Berichtete — nicht mit irgend welcher Sicherheit auf die Syllogismen zurückführen.

genössische Gegner, Rhodon, widerwillig anerkennen musste. „Apelles hat gegen das Gesetz Mosis tausendfach gefrevelt, durch mehrere Schriften die göttlichen Worte gelästert und sich nicht geringe Mühe gegeben, dieselben, wie er wenigstens wirklich glaubte, zu widerlegen und gänzlich umzustossen". Jene „πλείονα συγγράμματα" („habet suos libros, quos inscripsit Syllogismorum") werden illustriert durch die Mitteilung des Ambrosius, dass sich die Kritik der Sündenfall-Erzählung in dem 38. Bande der Syllogismen befunden habe. Wie umfangreich muss das Werk demnach gewesen sein! Unzweifelhaft muss es die Rüstkammer für verständige Einwürfe gegen die thatsächliche Wahrheit der mosaischen Geschichte gebildet haben. Für verständige Einwürfe — denn wie schon der Titel besagt[1]) und wie die Proben bei Ambrosius und Origenes beweisen, verfuhr Apelles nach einer rationalistisch-dialektischen Methode. Um eine wirklich historische Kritik zu üben, dazu fehlten der Zeit noch alle Mittel. Nur in schüchternen Anfängen, und auch da seltsam vermummt, tritt sie auf, z. B. in dem Brief des Ptolemaeus an die Flora. Aber die innere, rationale Kritik scheint von Apelles mit grosser, anerkennenswerter Virtuosität geübt worden zu sein. Was lässt sich gegen seine Einwürfe in Bezug auf die Arche Noah einwenden? Wie fein ist der mythische Charakter der Urgeschichte in den drei Fragmenten bei Ambrosius an das Licht gestellt! Dazu — in den beiden ersten Fragmenten tritt der religiöse, paulinische Geist der marcionitischen Schule kräftig und schlagend hervor. Wie kann der Baum des Lebens in Bezug auf das Leben mehr bewirken als die göttliche Einhauchung des Lebensgeistes? Eine Frage, die gewiss den Nagel auf den Kopf trifft. Aber noch tiefer greift die andere Frage: „Wenn Gott den Menschen nicht vollkommen geschaffen hat, vielmehr ein jeder durch eigene Anstrengung sich die Tugendvollendung erwirbt, scheint der Mensch sich da nicht Grösseres zu erwerben, als ihm Gott verliehen hat?" Hier spricht der an der paulinischen Theologie gebildete christliche Lehrer wider die vulgäre

---

1) „Syllogismen" hat auch der Valentinianer Alexander geschrieben (Tert., de carne 17); aber wir wissen nichts Näheres über dieselben. Der Titel zeigt hier wie dort, dass es sich um ein Werk logisch-dialektischen Inhalts handelt.

apologetische Theologie, welche die Freiheit auf Kosten der Gnade betonte. Man meint Augustin zu hören wider Pelagius und Julian von Eklanum, und vermag auch aus dieser Stelle einen Beweis für die bekannte Thatsache zu schöpfen, dass Marcion den Augustin anticipirt hat. Minder bedeutend, weil rein formalistisch, ist der dritte Syllogismus, dass Gott nicht mit dem Tode drohen konnte, weil die Menschen ihn ja gar nicht kannten[1]).

Nach dem Mitgeteilten müssen wir es beklagen, dass uns von dem umfangreichen Werke so wenig erhalten ist. Bedenkt man, dass derselbe Theologe, der sich durch die kühnste Kritik ausgezeichnet und zuerst von Mythen im A. T. gesprochen hat, am Ende seines Lebens resignirt bekannte (s. Rhodon bei Euseb., h. e. V, 13): *μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας* (*ἀπεφαίνετο*), *μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον* (*ἐδογματίζετο αὐτῷ*) *πρᾶγμα τὸ περὶ θεοῦ.* (*ἔλεγε μὲν γὰρ*) *μίαν ἀρχὴν . . . . τὰς μὲν προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν διὰ τὸ μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι. τὸ δὲ πῶς ἐστι μία ἀρχὴ μὴ γινώσκειν* (*ἔλεγεν*), *οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον* — bedenkt man, dass ein und derselbe Mann in diesen Kundgebungen sich darstellt[2]), so darf man wohl begierig sein, mehr von demselben zu hören.

Wirklich lassen sich aus der Schrift des Ambrosius de paradiso noch sieben weitere Fragmente beibringen. Ich stelle

---

1) Dieser Einwurf findet sich auch in den pseudojustinischen Quaest. et Respons. ad Orthodoxos 91 (Otto IV p. 130): *Εἰ πρὸ τῆς παραβάσεως ὁ Ἀδὰμ λογικοῦ ἢ ἀλόγου οὐ τεθέαται θάνατον, πῶς ὃν οὐκ εἶδεν, ὡς ἑωρακώς, ἀπειληθέντα ἐδειλίασε θάνατον; Πῶς δὲ τοῦτον ἀγνοούμενον αὐτῷ ὡς ἐγνωσμένον ἠπείλησεν ὁ θεός;* Vielleicht ist in jenen Quästionen noch manches Andere aus den Syllogismen des Apelles geflossen; aber es lässt sich nicht ausscheiden. Vgl. auch die Quaest. 33 des pseudoaugustinischen Dialogus cum Orosio (Opp. Aug. App. V p. 1559 ed. Venet. 1763): „Quomodo poterat timere mortem Adam, quam nullatenus sciebat“?

2) Darf man vielleicht annehmen, dass Apelles von dem Aristotelismus beeinflusst gewesen ist, weil er „Syllogismen“ geschrieben hat und weil sowohl das „*μία ἀρχή*“ als das „*μὴ γινώσκειν πῶς ἐστι μία ἀρχή, οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον*“ an die peripatetische Philosophie erinnert?

sie zunächst zusammen und werde sodann ihren Ursprung aus den Syllogismen des Apelles beweisen.

1) De Parad. VI, 30: „Rursus faciunt alias quaestiones hoc modo: Non semper malum est non obedire praecepto. Si enim bonum est praeceptum, honesta est obeditio; quod si improbum praeceptum, non obedire utile. Ergo non semper malum est non obedire praecepto, sed bono praecepto non obedire improbum est. Bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quando quidem deus et bonum et malum novit. Denique ait: „Ecce Adam factus est tamquam unus nostrum". Si igitur bonum est, scientiam habere boni et mali, bona autem est quam etiam deus habet, videtur qui interdicit eam hominibus, non recte interdicere, idque proponunt".

2) L. c. VI, 31: „Alia quaestio: Qui non cognoscit bonum et malum, nihil a parvulo distat; parvuli autem apud iustum iudicem nulla est culpa. Justus autem operator mundi nunquam parvulum vocasset in culpam, propter quod non cognoverat bonum et malum, quia parvulus sine ullo est crimine praevaricationis et culpae".

3) L. c. VI, 32: „Iterum quaestiones serunt: Qui nescit, inquiunt, bonum et malum, ne ipsum quidem novit esse malum non servare mandatum, nec ipsum bonum novit, quod est obedire mandato. Et ideo quia non noverat, venia, inquiunt, dignus fuit, qui non obedivit, non condemnatione".

4) L. c. VII, 35: „Iterum alia quaestio subrepit unde mors accideret Adae, utrum a natura ligni eiusmodi an vero a deo. Si naturae ligni hoc adscribimus, videtur ligni huius fructus vivificandi insufflationi dei praestare, siquidem quem vivificaverat insufflatio, fructus huius ligni traxit ad mortem. Aut si deum operatorem mortis esse memoramus, dicunt quod gemina eum opinione accusemus, quod aut ita immitis, ut noluerit ignoscere, cum posset, aut si ignoscere non potuerit, videatur infirmus".

5) L. c. VIII, 38: „Iterum quaestio: Sciebat praevaricaturum deus Adam mandata sua an nesciebat? Si nesciebat, non est ista divinae potestatis assertio; sie autem sciebat et nihilominus sciens negligenda mandavit, non est dei aliquid superfluum praecipere; superfluum autem praecepit protoplasto illi Adae, quod eum noverat minime servaturum; nihil autem deus superfluum facit; ergo

non est scriptura ex deo. Hoc enim obiciunt, qui Vetus non recipiunt Testamentum et has interserunt quaestiones".

6) L. c. VIII, 40: „Iterum hinc aliam faciunt quaestionem, ut ad invicem mandati eius, quod diximus in hominis opinione consistere, hanc ipsam opinionem impressam a deo nobis tamquam praescriptum divinae legis accusent. Noverat, inquiunt, hominem peccaturum, qui creavit eum et has opiniones boni et mali impressit, annon noverat? Ut si dixeris quia non noverat, alienum a maiestate dei sentias; si autem dixeris quia sciens deus peccaturum hominem, communes tamen opiniones ei boni et mali impressit, ut propter admixtionem malorum vitae perpetuitatem servare non posset, sicut in illo non praesagum futuri, ita in hoc non bonum deum significare videaris. Atque hinc argumentantur quia non est creatura hominis a deo facta. Nam sicut supra ostendimus eos dicere quod non est mandatum dei, sic et hic dicunt: Non ergo creatura hominis a deo, quia deus malum non fecit. Homo autem opinionem accepit mali, dum a malis praecipitur abstinere. Hoc autem genere alium bonum deum, alium operatorem hominis conantur asserere".

7) L. c. VIII, 41: „Dicunt, quomodo bonus deus, qui non solum passus est introire in hunc mundum malitiam, sed etiam in tantam confusionem venire permisit?"

Dass diese sieben Stücke sämmtlich den Syllogismen des Apelles entnommen sind, ergiebt sich aus folgenden Erwägungen:

a) Die Capp. V—VIII der Schrift de paradiso, in denen die 3 + 7 Einwürfe enthalten sind, bilden unter den 15 Capiteln des ganzen Tractats eine scharf abgegrenzte Einheit. Hier geht Ambrosius auf Einwürfe von häretischer Seite ein [1]). Da nun die drei ersten ausdrücklich mit der Formel eingeführt werden: „Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in XXXVIII. tomo eius, has quaestiones proponunt", so ist es gewiss, dass

1) Der Einwurf c. IX, 42: „Sunt qui putant nequaquam mandatum istud (de manducando et non manducando) convenire coeli et terrae atque omnium creatori, nequaquam dignum incolis paradisi, eo quod illa vita similis angelorum sit", ist anderer Art, als die bisher widerlegten; denn Ambrosius erkennt ihn wesentlich an, sofern auch er im folgenden die „Speise" allegorisiert. Also stammt er nicht mehr aus derselben Quelle wie die vorhergehenden.

auch die folgenden, welche durch „Rursus faciunt alias quaestiones, etc.“ eingeleitet sind, von Apelles stammen.

b) Die sieben Einwürfe sind formell den drei, ausdrücklich als apellejisch bezeichneten gleichartig: sie haben ebenfalls syllogistische Form und erweisen sich dadurch als aus den „Syllogismen“ geflossen.

c) Im einzelnen lässt sich noch der marcionitisch-apellejische Charakter der Einwürfe durch besondere Erwägungen feststellen. Was den ersten derselben betrifft, so ist der Satz: „Non semper malum est non obedire praecepto“, echt marcionitisch: denn Marcion und seine Schule haben bekanntlich die nur relative Bedeutung des Gesetzes und des Gehorsams erkannt. Den zweiten Syllogismus anlangend, so darf man sich vielleicht erinnern, dass Marcion, der Lehrer des Apelles, eine Antithese aus dem Verhalten Christi und des Propheten Elisa zu den Kindern gebildet hat. Der dritte Syllogismus hat nichts Charakteristisches ausser der dialektischen Feinheit, dass der, welcher die Unterscheidung von Gut und Böse noch nicht kennt, auch das Schlechte des Ungehorsams und das Gute des Gehorsams noch nicht zu würdigen vermag. Schlagend aber zeigt der vierte Syllogismus seinen Ursprung von Apelles; denn wenn es hier heisst, dass der Baum der Erkenntnis kräftiger wirkte als die Einhauchung Gottes, da er das Leben töten konnte, was aus jener stammte, so ist das offenbar von demselben erdacht, der geschrieben hat: „Quomodo lignum vitae plus operari videtur ad vitam quam insufflatio dei“. Dieser Syllogismus ist aber als von Apelles stammend ausdrücklich bezeichnet (V, 28). Ebenso deutlich zeigt das fünfte Stück seinen Ursprung von Apelles. Es schliesst mit den Worten: „Ergo non est scriptura ex deo“. Genau so schliesst aber auch jenes Fragment, welches uns Origenes aufbewahrt hat: „constat non esse a deo hanc scripturam“. Zum Überfluss fügt aber Ambrosius noch hinzu: „Hoc enim obiciunt, qui Vetus non recipiunt Testamentum et has interserunt quaestiones. Verum hi sua sententia et opinione vincendi sunt. Cum enim Novi Testamenti non refutant fidem, exemplo sunt arguendi ut Vetus credant“. Hier erkennt man die Schule Marcions, und Ambrosius widerlegt den Apelles im folgenden mit denselben Mitteln, mit denen Tertullian den Marcion zu widerlegen versucht hat. Er zeigt nämlich, dass auch Christus den Judas zum Apostel ge-

macht hat, obgleich er wusste, dass er ihn verraten würde. „Conticescant igitur repugnatores isti Veteris Testamenti". Die feine Ausführung im sechsten Syllogismus könnte an sich so gut marcionitisch wie apellejisch sein. Allein die angehängte Widerlegung des Ambrosius, schliesst den Marcion selbst aus. Er schreibt: „Quibus respondendum est illico secundum opinionem suam. Si enim hominem nolunt a deo factum, quia peccator est homo, et hoc refugiunt, ne bonus deus peccatorem fecisse videatur, quia non putant bonum, qui fecerit peccatorem, dicant, utrum operatorem hominis a deo factum putent. Si enim a deo factus est ille, ut dicunt, operator hominis, quomodo bonus deus operatorem mali fecit?" Bekanntlich lehrte Marcion nicht, dass der Weltschöpfer vom guten Gott geschaffen sei, Apelles aber lehrte es (s. meine Monographie p. 55 sq.), und auch was bei Ambrosius weiter folgt, ist seine Lehre: „Quod si dicunt non esse genitum operatorem mali (d. h. er sei nicht als Urheber des Bösen erzeugt worden), requirendum utrum bonus deus potuerit inhibere quoquo modo incipientem malitiam, annon potuerit?"

Aus diesen Gründen ergiebt sich, dass die sieben Stücke, ebenso wie die drei voranstehenden, wirklich den Syllogismen des Apelles entnommen sind[1]). Wir verstehen es jetzt auch, wie dieses Werk so ungeheuer umfangreich werden musste. Wenn allein zu einem resp. zu zwei Versen der Genesis zehn Syllogismen gestellt worden sind, konnte die Arbeit leicht 38 und mehr Bücher umfassen[2]).

Wie sind die Syllogismen des Apelles zu Ambrosius gekommen? Es ist höchst unwahrscheinlich, dass er sie selbst in Händen gehabt hat. Man braucht nur die Widerlegungen in c. V—VIII

1) Man beachte auch die marcionitisch-apellejische Weltbeurteilung im siebenten Stück: „non solum passus est introire in hunc mundum malitiam, sed etiam in tantam confusionem venire permisit".

2) Möglicherweise ist auch das, was Grabe (Spicil. I p. 308 sq.) aus Moses Bar-Cepha Part. III. Comment. de Paradiso c. 1 p. 200 sq. edit. Antverp. 1569 über Simons des Magiers Kritik an der mosaischen Urgeschichte entnommen hat, auf die Syllogismen zurückzuführen; doch ist eine Entscheidung unmöglich.

aufmerksam zu lesen und sie mit dem Tenor der ambrosianischen Arbeiten zu vergleichen, um sofort zu erkennen, dass der ganze Abschnitt übernommen ist. So vermochte Ambrosius selbst nicht zu schreiben. Die Quelle anlangend, so kann man nur zwischen Hippolyt und Origenes schwanken, die ja auch in dem Hexaemeron [3]) die Gewährsmänner des Ambrosius gewesen sind (s. Hieron. ep. 84, 7 ad Pammach.). Ich möchte, ohne mich sicher zu entscheiden, lieber an Origenes denken (Kommentar zur Genesis), der uns ja ein grosses Fragment der Syllogismen erhalten hat. Auf die Nachricht des Praedestinatus freilich (c. 22): „Apellitas Origenes ita perfecte superavit, ut eorum causa periodeutes fieret et per singulas quasque urbes per orientem eundo praedicaret", darf man nichts geben.

---

3) Die Schrift de paradiso hängt mit dem etwas später geschriebenen Hexaemeron ziemlich eng zusammen; s. Ihm, Studia Ambrosiana (1889) p. 14, wo auch die richtige Datierung erkannt ist.

Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente.

Gwynn, Dr. John, Hippolytus and his „Heads against Caius" — „Hippolytus on St. Matthew 24, 15—22 (Hermathena Vol. VI, p. 397—418, VII, p. 137—150).

Über die Entdeckung des Dr. Gwynn habe ich in der Theol. Lit.-Ztg. 1888 Nr. 26 u. 1889 Nr. 21 Bericht erstattet. Ich entspreche dem von mehreren Seiten an mich gerichteten Wunsche, wenn ich im folgenden die neuen Fragmente, welche Gwynn syrisch und englisch hat abdrucken lassen, in deutscher Übersetzung vorlege. Die Zuverlässigkeit der Übersetzung Gwynns ist mir von einem hervorragenden Kenner des Syrischen bestätigt worden.

In dem noch unedierten syrischen Kommentar des Jakobiten Dionysius Barsalibi zu der Apokalypse, der Apostelgeschichte und den Briefen — demselben Kommentar, der auch die Existenz eines Kommentars Ephraems zum Diatessaron Tatians bezeugt (MS. des Britischen Museums Rich 7185[1]), erworben i. J. 1830, saec. XIV.) — hat Gwynn fünf Abschnitte entdeckt, in denen nach Anführung je einer Stelle aus der Apokalypse (8, 8; 8, 12; 9, 2. 3; 9, 15; 20, 2. 3) erst die Meinung eines Cajus kurz angeführt wird und dann (viel ausführlicher) die Widerlegung Hippolyts. Die fünf Stücke lassen darüber keinen Zweifel, dass hier Fragmente der „Capita Hippolyti adv. Caium" vorliegen, die unter allen Schriftstellern m. W. allein Ebed Jesu (Assem. B. O. III p. 15) erwähnt hat (um 1300), s. meinen Artikel „Cajus" in Herzogs RE.[2] S. 63f. u. IV S. 805f., Volkmar, Hippolytus u.

1) S. die Beschreibung des Ms. bei Gwynn p. 409 sq.

d. röm. Zeitgenossen S. 60 ff., Caspari, Quellen III S. 301 f. 407 f. Die von Gwynn eingehend und trefflich besprochenen Fragmente lauten:

1. „Ein grosser Berg wurde in das Meer geworfen, und es wurde der dritte Teil des Meeres zu Blut" (Apoc. 8, 8). Hier machte der Häretiker Cajus zu dieser Offenbarung einen Einwurf und sagte, dass es unmöglich sei, dass dergleichen geschieht, da ja wie ein Dieb, der in der Nacht kommt, so das Kommen des Herrn ist (I Thess. 5, 2). Hippolyt von Rom antwortete ihm und sagte, dass eben solche Zeichen, wie Gott in Ägypten bewirkt hat, er auch bewirken wird, wenn Christus erscheint. Und die, welche in Ägypten bewirkt worden sind, waren partiell, insofern als nur ein Teil des Volkes ihnen unterworfen wurde; jene aber werden universell sein — vor dem jüngsten Gericht — über alle Welt sich erstreckend. Demgemäss erklärte Johannes in der Offenbarung, dass sie Plagen sein sollten vor dem Weltgericht — um die Rechtschaffenen zu rächen und Vergeltung an den Ungläubigen zu üben —, dass sie aber die Gläubigen, wenn sie in dieselben verwickelt werden, nicht zu verwirren vermögen. Ebenso sagte der Herr: Es wird an jenem Tage eine Trübsal sein, so gross, wie sie nicht gewesen ist (Mtth. 24, 21), und Joel: Ich will Zeichen geben im Himmel und auf Erden, nämlich Blut, Feuer und Rauchdampf. Die Sonne soll in Finsternis und der Mond in Blut verwandelt werden, ehe denn der Tag des Herrn kommt (Joel 3, 3. 4), und Amos: Was soll euch der Tag des Herrn, denn er ist Finsternis und nicht Licht? Gleich als wenn du vor dem Löwen flöhest und ein Bär begegnete dir, oder Einer lehnte sich mit der Hand an die Wand und eine Schlange stäche ihn (Amos 5, 18. 19). Das Wort, dass der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb, bedeutet im Hinblick auf die Ungläubigen, dass sie Finsternis sind, da ja die Gläubigen Kinder des Lichts sind, die nicht in der Nacht wandeln (Joh. 11, 10; 12, 35. 36; Eph. 5, 8). Demgemäss stellte sich in Ägypten der vollendete Typus dar; denn die Ägypter hatten Finsternis, aber die Hebräer hatten Licht" (Exod. 10, 22. 23).

2. „Der dritte Teil der Sonne ward geschlagen, und der dritte Teil des Mondes und der dritte Teil der Sterne,

so dass der dritte Teil derselben verfinstert wurde (Apoc. 8, 12). Hierzu sagte Cajus, dass, ebensowenig wie bei der Sintflut die Himmelskörper hinweggenommen und plötzlich versenkt wurden, dies bei dem Ende eintreten wird, wie geschrieben steht (Matth. 24, 37?), und Paulus sagt: Wenn sie sagen werden, es ist Friede und hat keine Gefahr, so wird Verderben über sie kommen (I Thess. 5, 3). Aber Hippolyt sagt, auf diesen Einwurf des Häretikers erwidernd: Vor der Flut gab es keine solche Wunderzeichen, da die Flut partiell war, und die Himmelskörper wurden nicht hinweggenommen, da das allgemeine Ende noch nicht gekommen war. Aber wenn Himmel und Erde im Begriff sind zu vergehen (Mtth. 24, 35), dann kann es nicht anders sein, als dass ihr Glanz allmählich abnimmt. Und dies bezeugt Joel: Vor ihm wird wahrlich die Erde erschüttert werden und die Himmel werden zittern, und die Sonne und der Mond werden finster werden und die Sterne ihren Schein verlieren (Joel 2, 10). Und unser Herr sagt in dem Buch des Lucas: Und es werden Zeichen geschehen an der Sonne und Mond und Sternen, und auf Erden wird den Leuten bange sein, und die Kräfte, welche im Himmel sind, werden beben (Luc. 21, 25. 26). Und was das betrifft, dass er ein deutliches Zeichen sendet, so geschieht es in Hinsicht auf das mangelnde Verständnis der Ungläubigen, dass er es anzeigt. Und das Wort anlangend: Wenn sie sagen werden Frieden, so wird Verderben über sie kommen, so ist das in Hinsicht auf die Juden gesagt, indem er anzeigt, dass sie erwarten ihr Land zu besitzen und nun in Frieden leben zu können, und plötzlich erscheint Christus, und sie sind zu schanden gemacht".

3. „Und es kamen aus dem Rauch Heuschrecken auf die Erde. Und ihnen ward Macht gegeben, wie die Skorpionen auf Erden Macht haben (Apoc. 9, 2. 3). Hier machte Cajus den Einwurf, dass nach dieser Stelle die Bösen durch Heuschrecken vernichtet werden sollen, während doch die Schrift gesagt hat, dass die Sünder glückselig und die Gerechten verfolgt sind in der Welt (Ps. 73, 12), und Paulus, dass die Gläubigen müssen Verfolgung leiden und die Bösen blühen, verführend und verführt (II Tim. 3, 12. 12). Aber Hippolyt antwortete ihm und sagte, dass die Gläubigen — die,

d. röm. Zeitgenossen S. 60 ff., Casp… — in dieser Zeit
Die von Gwynn eingehend und … worden sind, aber auf
lauten: … haben, wird die Plage

1. „Ein grosser … wie die Ägypter von den
und es wurde der d… Hebräer frei blieben, obgleich
8, 8). Hier machte … sollen die Heiligen in dieser
einen Einwurf und … unser Herr gesagt hat: Wenn
geschieht, da ja v… geschehen, so habet frohen Mut
das Kommen d… auf, darum dass sich eure Er-
antwortete ih… d. h. wenn über die Bösen Plagen
in Ägypten … gerechten Ruhe. Und jenes Wort, dass
erscheint. … und verführt sind, erfüllt sich in der
waren pa… jene verschlagenen Leute, die da die Worte
worfen … Schriften nach ihren bösen Gedanken ver-
jüngst… es in der Gegenwart mit ihnen je länger
erklä… werden doch am Ende das Strafgericht er-
vor … Jannes und Jambres, welche Mosi wider-
Ve… II Tim. 3, 8. 9), und werden überwunden und zu schan-
G… den gemacht werden".

4. „Und die Engel wurden gelöst, die bereitet waren auf Zeiten und auf Tage, zu töten den dritten Teil der Menschen (Apoc. 9, 15). Hierzu sagt Cajus: Es steht nicht geschrieben, dass Engel Krieg machen sollen, auch nicht dass ein Drittel der Menschen umkommen soll, sondern dass sich Volk erheben soll wider Volk (Matth. 24, 7). Hippolyt in seiner Erwiderung (sagt): Nicht von Engeln heisst es, dass sie in den Krieg ziehen sollen, sondern dass sich vier Völker erheben sollen aus dem Lande, welches am Euphrat liegt, und dass sie ziehen sollen wider die Erde und Krieg führen mit den Menschen. Dass es aber heisst, vier Engel, ist (dem Sprachgebrauch) der Schrift nicht fremd. Moses sagte: Als Er zerteilte die Söhne Adams, setzte Er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes (Deut. 32, 8. LXX). Da also die Völker Engeln zugewiesen worden sind und jedes Volk zu einem Engel gehört, so behauptete Johannes ganz mit Recht in der Offenbarung ein Lösen jener vier Engel, nämlich der Perser und der Meder und der Babylonier und der Assyrer. Da nun jene Engel, welche über die Völker gesetzt sind, noch nicht den Befehl erhalten haben, die, welche ihnen zugewiesen sind, aufzu-

so ist damit eine gewisse Fessel der Kraft des Worts welche sie zurückhält, bis der Tag kommen und der ls Befehl geben soll. Und dies wird dann geschehen, Antichrist kommen wird".

„Und er griff den Drachen, die alte Schlange, ne ist der Teufel und der Satan, und band ihn usend Jahre, und warf ihn in den Abgrund und verschloss ihn und versiegelte oben darauf, dass er nicht mehr verführen sollte die Völker, bis dass vollendet würden tausend Jahre, und darnach muss er los werden eine kleine Zeit (Apoc. 20, 2. 3). Hier machte der Häretiker Cajus den Einwurf: dass der Satan gegenwärtig gebunden ist, geht daraus hervor, dass geschrieben steht, dass Christus in das Haus des Starken gegangen ist und ihn gebunden und seiner Güter beraubt hat für uns (Matth. 12, 29). Hippolyt beantwortete dies und sagte: Wenn der Teufel gebunden worden ist, wie kann er die Gläubigen verführen und verfolgen und die Menschen berauben? Und wenn du sagst, dass er gebunden worden ist in Hinsicht auf die Gläubigen, wie konnte er sich da an Christus machen, an den, der keine Sünde gethan hat, nach dem Wort: der Fürst kommt und findet keine Sünde an mir (Joh. 14, 30)? Und wenn er damals gebunden worden ist, wie kann uns der Herr zu beten lehren, dass wir erlöst werden mögen von dem Bösen (Matth. 6, 13)? und wie kann er begehren, den Simon zu versuchen und die Apostel (Luc. 22, 31)? und wie war ein Gebundener fähig zu sichten die Jünger und zu verstören (ibid.)? Und sicherlich ist für uns der Kampf nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Gewaltigen und mit den Herrschern der Finsternis dieser Welt (Ephes. 6, 12). Wenn er gebunden worden ist, so konnte er nicht den Kampf ausführen oder das Wort wegnehmen, welches da gesäet war (Mtth. 13, 19), wie es in der Parabel vom Säemann heisst. Dass er den Starken gebunden hat, das hat folgenden Sinn: er hat Tadel und Verachtung über die gebracht, welche nicht zu ihm kommen, wenn er sich gegen den Teufel wendet, um sie von ihrer Gefangenschaft zu befreien und sie seinem Vater zu Söhnen zu machen. Dies erweist sich aus dem, was er unmittelbar nach jenem Wort gesprochen hat: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht

sie zunächst zusammen und werde sodann ihren Ursprung aus den Syllogismen des Apelles beweisen.

1) De Parad. VI, 30: „Rursus faciunt alias quaestiones hoc modo: Non semper malum est non obedire praecepto. Si enim bonum est praeceptum, honesta est obeditio; quod si improbum praeceptum, non obedire utile. Ergo non semper malum est non obedire praecepto, sed bono praecepto non obedire improbum est. Bonum autem est operatorium cognitionis boni et mali lignum, quando quidem deus et bonum et malum novit. Denique ait: „Ecce Adam factus est tamquam unus nostrum". Si igitur bonum est, scientiam habere boni et mali, bona autem est quam etiam deus habet, videtur qui interdicit eam hominibus, non recte interdicere, idque proponunt".

2) L. c. VI, 31: „Alia quaestio: Qui non cognoscit bonum et malum, nihil a parvulo distat; parvuli autem apud iustum iudicem nulla est culpa. Justus autem operator mundi nunquam parvulum vocasset in culpam, propter quod non cognoverat bonum et malum, quia parvulus sine ullo est crimine praevaricationis et culpae".

3) L. c. VI, 32: „Iterum quaestiones serunt: Qui nescit, inquiunt, bonum et malum, ne ipsum quidem novit esse malum non servare mandatum, nec ipsum bonum novit, quod est obedire mandato. Et ideo quia non noverat, venia, inquiunt, dignus fuit, qui non obedivit, non condemnatione".

4) L. c. VII, 35: „Iterum alia quaestio subrepit unde mors accideret Adae, utrum a natura ligni eiusmodi an vero a deo. Si naturae ligni hoc adscribimus, videtur ligni huius fructus vivificandi insufflationi dei praestare, siquidem quem vivificaverat insufflatio, fructus huius ligni traxit ad mortem. Aut si deum operatorem mortis esse memoramus, dicunt quod gemina eum opinione accusemus, quod aut ita immitis, ut noluerit ignoscere, cum posset, aut si ignoscere non potuerit, videatur infirmus".

5) L. c. VIII, 38: „Iterum quaestio: Sciebat praevaricaturum deus Adam mandata sua an nesciebat? Si nesciebat, non est ista divinae potestatis assertio; sie autem sciebat et nihilominus sciens negligenda mandavit, non est dei aliquid superfluum praecipere; superfluum autem praecepit protoplasto illi Adae, quod eum noverat minime servaturum; nihil autem deus superfluum facit; ergo

non est scriptura ex deo. Hoc enim obiciunt, qui Vetus non recipiunt Testamentum et has interserunt quaestiones".

6) L. c. VIII, 40: „Iterum hinc aliam faciunt quaestionem, ut ad invicem mandati eius, quod diximus in hominis opinione consistere, hanc ipsam opinionem impressam a deo nobis tamquam praescriptum divinae legis accusent. Noverat, inquiunt, hominem peccaturum, qui creavit eum et has opiniones boni et mali impressit, annon noverat? Ut si dixeris quia non noverat, alienum a maiestate dei sentias; si autem dixeris quia sciens deus peccaturum hominem, communes tamen opiniones ei boni et mali impressit, ut propter admixtionem malorum vitae perpetuitatem servare non posset. sicut in illo non praesagum futuri, ita in hoc non bonum deum significare videaris. Atque hinc argumentantur quia non est creatura hominis a deo facta. Nam sicut supra ostendimus eos dicere quod non est mandatum dei, sic et hic dicunt: Non ergo creatura hominis a deo, quia deus malum non fecit. Homo autem opinionem accepit mali, dum a malis praecipitur abstinere. Hoc autem genere alium bonum deum, alium operatorem hominis conantur asserere".

7) L. c. VIII, 41: „Dicunt, quomodo bonus deus, qui non solum passus est introire in hunc mundum malitiam, sed etiam in tantam confusionem venire permisit?"

Dass diese sieben Stücke sämmtlich den Syllogismen des Apelles entnommen sind, ergiebt sich aus folgenden Erwägungen:

a) Die Capp. V—VIII der Schrift de paradiso, in denen die 3 + 7 Einwürfe enthalten sind, bilden unter den 15 Capiteln des ganzen Tractats eine scharf abgegrenzte Einheit. Hier geht Ambrosius auf Einwürfe von häretischer Seite ein [1]). Da nun die drei ersten ausdrücklich mit der Formel eingeführt werden: „Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in XXXVIII. tomo eius, has quaestiones proponunt", so ist es gewiss, dass

1) Der Einwurf c. IX, 42: „Sunt qui putant nequaquam mandatum istud (de manducando et non manducando) convenire coeli et terrae atque omnium creatori, nequaquam dignum incolis paradisi, eo quod illa vita similis angelorum sit", ist anderer Art, als die bisher widerlegten; denn Ambrosius erkennt ihn wesentlich an, sofern auch er im folgenden die „Speise" allegorisiert. Also stammt er nicht mehr aus derselben Quelle wie die vorhergehenden.

8) ein Beleg dafür, dass die „Capita adv. Caium" Hippolyt's, die nur Ebed Jesu erwähnt hat, wirklich existiert haben.

9) Die Verwandtschaft derselben mit der Polemik des Epiphanius gegen die Aloger (s. besonders Gwynn p. 406 sq.) bestätigt evident, dass der letztere wirklich hippolytisches Gut in dem betreffenden Abschnitt benutzt hat.

10) Da Hippolyt das Johannes-Ev. als Instanz gegen Cajus vorführt (Fragm. 5), so kann Cajus dieses Evangelium nicht verworfen haben. In diesem Punkt unterscheidet er sich also von den Alogern, mit deren Kritik der Apokalypse er übereinstimmt, obschon die seinige nicht so höhnend gewesen zu sein scheint, wie die jener Kleinasiaten. In der Abfolge Aloger-Cajus zeigt sich also ein Fortschritt in der Bildung des N. T., ebenso wie sich ein weiterer Fortschritt dieser Bildung in der Abfolge Cajus-Hippolyt darthut; denn Hippolyt unterscheidet in den Citationsformeln nicht mehr zwischen der „Schrift" und Paulus.

11) Auf das Einzelne in der Exegese Hippolyt's einzugehen, hätte nur in grösserem Zusammenhang Bedeutung. Einige Parallelen aus anderen Schriften Hippolyt's hat Gwynn beigebracht. Doch sei erwähnt, dass das Wort (Fragm. 5): „Ein Tag in der Welt der Gerechtigkeit ist wie tausend Jahre", apokryph ist. An II Petr. 3, 8 ist jedenfalls nicht zu denken; denn dort fehlen die entscheidenden Worte: „In der Welt der Gerechtigkeit". In Joh. 14, 30 hat Hippolyt εὑρήσει gelesen; s. Gwynn p. 417. 144.

Die neuen Fragmente des Cajus bieten wenig Berührungspunkte mit den aus der Kirchengeschichte bekannten. Die Frage, ob Cajus die Apokalypse für cerinthisch gehalten hat, will ich nicht wieder erörtern. Interessant ist, dass Eusebius die Polemik des Cajus gegen die Apokalypse verschwiegen hat.

In seiner zweiten Abhandlung teilt Gwynn aus demselben Kommentare, resp. aus den Excerpten desselben — denn nur solche scheinen in dem MS. vorzuliegen — zwei Stücke mit, die sich als Referate aus einer Schrift des Hippolyt darstellen. Das erste Stück ist ausdrücklich auf Hippolyt von Dionysius

---

but he diverges from it freely now and then. In my translation I have endeavoured to represent accurately his method of citation."

zurückgeführt; für das zweite, welches dem ersten sehr ähnlich ist und ihm unmittelbar folgt, hat Gwynn die Verfasserschaft des Hippolyt erschlossen und durch Vergleichung mit unzweifelhaften Ausführungen dieses Autors bewiesen. Das erste Stück lautet:

„Und die heilige Stadt wird zertreten werden 42 Monate lang (Apoc. 11, 2). (Dazu): Die Stadt ist die Kirche, und während dieser Monate soll sie verfolgt und getötet werden, wenn der falsche Christus (Matth. 24, 24) kommen wird, weil sie ihn nicht anbetet. Eben in Bezug hierauf hat Daniel gesagt: Er wird für viele den Bund stärken eine Woche lang; in der Hälfte der Woche wird das Opfer aufhören (Dan. 9, 27). Die halbe Woche: Das sind drei und ein halb Jahre, und diese sind gleich den 42 Monaten, welche erwähnt sind. Das Opfer, von welchem er spricht, ist nicht das von Schafen, sondern sind die Gebete der Gerechten. Und die heilige Stadt, von der er spricht, ist die Gerechtigkeit, d. h. es sind die, welche unterdrückt und unter die Füsse getreten sind von dem Horn, welches hervorsprosste in der Mitte (Dan. 7, 8. 20. 21. 25), welches ist der Antichrist, wie Daniel gesagt hat. Hippolyt erklärt auf andere Weise jenes Wort, das gesagt ist in dem Evangelium (marg.: „In dem Kommentar zum Evangelium"): Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung (Matth. 24, 15); denn er sagt, dass das nicht die Juden betrifft und die Verwüstung von Jerusalem, was hier gesagt ist, sondern das Ende des Antichrists. Die Auserwählten (v. 22), von denen er spricht, sind die Christen, die in diesem Kampf stehen werden. Und er sagt: Bittet, dass euere Flucht nicht geschehe am Sabbath oder im Winter (v. 20), d. h. er ermahnt, dass wir nicht überrascht werden mögen von den Ereignissen, die uns treffen werden, wenn wir thatenlos sind in Bezug auf die Gerechtigkeit, wie die Juden am Sabbath, oder verstört durch weltliche Sorgen und Sünden, wie einer, der in einem Wintersturm steht. Es wird alsdann eine grosse Trübsal ,sein, als nicht gewesen ist von Anfang der Welt u. s. w. (v. 20, Dan. 12, 1). Dazu bemerkt Hippolyt, dass sich dies nicht in der Belagerung Vespasians erfüllt hat; denn nichts Neues ereignete sich für die Welt in jenen Tagen, was nicht schon früher vorgekommen wäre. Wenn du von Krieg

sprichst — oftmals hat es in früheren Zeiten Kriege gegeben; und wenn von Gefangenen — Schlächtereien und Blutvergiessen haben nicht gefehlt, die grösser waren als jene; und wenn von dem Verzehren von Kindern und unreinen Tieren — siehe, dasselbe geschah in den Tagen Ahabs (Jehoram ist gemeint; s. II Reg. 6, 28). Ebenso bezieht sich das, was der Herr gesagt hat, nicht auf Jerusalem; denn wenn er von Jerusalem sprechen wollte, sagte er: Wenn ihr sehen werdet das Heer die Stadt belagern, so merket, dass herbeigekommen ist ihre Verwüstung (Luc. 21, 20). Hier (dagegen) ist der Greuel der Verwüstung, von dem er spricht, der Antichrist. Und Daniel hat gesagt: In der Hälfte der Woche stand der Greuel in dem Heiligtum (Dan. 9, 27; 11, 31). Nun, nicht Vespasian richtete in dem Tempel ein Idol auf, sondern jener Dämon (λεγεών), den Trajanus Quintus, ein Hauptmann der Römer, hinstellte — er errichtete hier das Idol, welches Kore heisst. Ebenso hat der Apostel geschrieben, dass sich die Ereignisse auf den Antichrist beziehen: Es sei denn, dass zuvor der Abfall komme und geoffenbart werde der Mensch der Sünde, also dass er als Gott in dem Tempel sitzen wird, den unser Herr Jesus umbringen wird u. s. w. (II Thess. 2, 3. 4. 8). Nach diesem ist es deutlich, dass Vespasian sich nicht selbst Gott genannt hat, noch sich in den Tempel gesetzt hat, noch umgebracht ward durch den Hauch unseres Herrn. Demgemäss ist es offenbar, dass in der Endzeit sich solche Trübsale wider die Kirche erheben werden, wie sie niemals gewesen sind".

Das zweite Stück, welches unmittelbar auf das erste folgt, lautet:

„Und ich will Macht geben meinen zwei Zeugen und sie sollen weissagen u. s. w. (Apoc. 9, 3). (Dazu): Hier kommen zwei Propheten, Henoch und Elias, und sie sind die beiden Ölbäume, von denen er spricht (v. 4), wie auch Sacharjah von ihnen gesprochen hat (Sach. 4, 3. 11. 14). In Betreff des Elias nun hat unser Herr gesagt: Elias muss kommen, um alles zurecht zu bringen (Marc. 9, 12. Matth. 17, 11). Von diesen sagt er, dass sie Wunder und Zeichen bewirken und Plagen senden über die Ungläubigen (Apoc. 11, 5. 6), damit die Gläubigen etwas Ruhe haben mögen. Diese zwei Propheten werden auf-

Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente.

Gwynn, Dr. John, Hippolytus and his „Heads against Caius" — „Hippolytus on St. Matthew 24, 15—22 (Hermathena Vol. VI, p. 397—418, VII, p. 137—150).

Über die Entdeckung des Dr. Gwynn habe ich in der Theol. Lit.-Ztg. 1888 Nr. 26 u. 1889 Nr. 21 Bericht erstattet. Ich entspreche dem von mehreren Seiten an mich gerichteten Wunsche, wenn ich im folgenden die neuen Fragmente, welche Gwynn syrisch und englisch hat abdrucken lassen, in deutscher Übersetzung vorlege. Die Zuverlässigkeit der Übersetzung Gwynns ist mir von einem hervorragenden Kenner des Syrischen bestätigt worden.

In dem noch unedierten syrischen Kommentar des Jakobiten Dionysius Barsalibi zu der Apokalypse, der Apostelgeschichte und den Briefen — demselben Kommentar, der auch die Existenz eines Kommentars Ephraems zum Diatessaron Tatians bezeugt (MS. des Britischen Museums Rich 7185[1]), erworben i. J. 1830, saec. XIV.) — hat Gwynn fünf Abschnitte entdeckt, in denen nach Anführung je einer Stelle aus der Apokalypse (8, 8; 8, 12; 9, 2. 3; 9, 15; 20, 2. 3) erst die Meinung eines Cajus kurz angeführt wird und dann (viel ausführlicher) die Widerlegung Hippolyts. Die fünf Stücke lassen darüber keinen Zweifel, dass hier Fragmente der „Capita Hippolyti adv. Caium" vorliegen, die unter allen Schriftstellern m. W. allein Ebed Jesu (Assem. B. O. III p. 15) erwähnt hat (um 1300), s. meinen Artikel „Cajus" in Herzogs RE.² S. 63f. u. IV S. 805f., Volkmar, Hippolytus u.

1) S. die Beschreibung des Ms. bei Gwynn p. 409 sq.

d. röm. Zeitgenossen S. 60 ff., Caspari, Quellen III S. 301 f. 407 f. Die von Gwynn eingehend und trefflich besprochenen Fragmente lauten:

1. „Ein grosser Berg wurde in das Meer geworfen, und es wurde der dritte Teil des Meeres zu Blut" (Apoc. 8, 8). Hier machte der Häretiker Cajus zu dieser Offenbarung einen Einwurf und sagte, dass es unmöglich sei, dass dergleichen geschieht, da ja wie ein Dieb, der in der Nacht kommt, so das Kommen des Herrn ist (I Thess. 5, 2). Hippolyt von Rom antwortete ihm und sagte, dass eben solche Zeichen, wie Gott in Ägypten bewirkt hat, er auch bewirken wird, wenn Christus erscheint. Und die, welche in Ägypten bewirkt worden sind, waren partiell, insofern als nur ein Teil des Volkes ihnen unterworfen wurde; jene aber werden universell sein — vor dem jüngsten Gericht — über alle Welt sich erstreckend. Demgemäss erklärte Johannes in der Offenbarung, dass sie Plagen sein sollten vor dem Weltgericht — um die Rechtschaffenen zu rächen und Vergeltung an den Ungläubigen zu üben —, dass sie aber die Gläubigen, wenn sie in dieselben verwickelt werden, nicht zu verwirren vermögen. Ebenso sagte der Herr: Es wird an jenem Tage eine Trübsal sein, so gross, wie sie nicht gewesen ist (Mtth. 24, 21), und Joel: Ich will Zeichen geben im Himmel und auf Erden, nämlich Blut, Feuer und Rauchdampf. Die Sonne soll in Finsternis und der Mond in Blut verwandelt werden, ehe denn der Tag des Herrn kommt (Joel 3, 3. 4), und Amos: Was soll euch der Tag des Herrn, denn er ist Finsternis und nicht Licht? Gleich als wenn du vor dem Löwen flöhest und ein Bär begegnete dir, oder Einer lehnte sich mit der Hand an die Wand und eine Schlange stäche ihn (Amos 5, 18. 19). Das Wort, dass der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb, bedeutet im Hinblick auf die Ungläubigen, dass sie Finsternis sind, da ja die Gläubigen Kinder des Lichts sind, die nicht in der Nacht wandeln (Joh. 11, 10; 12, 35. 36; Eph. 5, 8). Demgemäss stellte sich in Ägypten der vollendete Typus dar; denn die Ägypter hatten Finsternis, aber die Hebräer hatten Licht" (Exod. 10, 22. 23).

2. „Der dritte Teil der Sonne ward geschlagen, und der dritte Teil des Mondes und der dritte Teil der Sterne,

so dass der dritte Teil derselben verfinstert wurde (Apoc. 8, 12). Hierzu sagte Cajus, dass, ebensowenig wie bei der Sintflut die Himmelskörper hinweggenommen und plötzlich versenkt wurden, dies bei dem Ende eintreten wird, wie geschrieben steht (Matth. 24, 37?), und Paulus sagt: Wenn sie sagen werden, es ist Friede und hat keine Gefahr, so wird Verderben über sie kommen (I Thess. 5, 3). Aber Hippolyt sagt, auf diesen Einwurf des Häretikers erwidernd: Vor der Flut gab es keine solche Wunderzeichen, da die Flut partiell war, und die Himmelskörper wurden nicht hinweggenommen, da das allgemeine Ende noch nicht gekommen war. Aber wenn Himmel und Erde im Begriff sind zu vergehen (Mtth. 24, 35), dann kann es nicht anders sein, als dass ihr Glanz allmählich abnimmt. Und dies bezeugt Joel: Vor ihm wird wahrlich die Erde erschüttert werden und die Himmel werden zittern, und die Sonne und der Mond werden finster werden und die Sterne ihren Schein verlieren (Joel 2, 10). Und unser Herr sagt in dem Buch des Lucas: Und es werden Zeichen geschehen an der Sonne und Mond und Sternen, und auf Erden wird den Leuten bange sein, und die Kräfte, welche im Himmel sind, werden beben (Luc. 21, 25. 26). Und was das betrifft, dass er ein deutliches Zeichen sendet, so geschieht es in Hinsicht auf das mangelnde Verständnis der Ungläubigen, dass er es anzeigt. Und das Wort anlangend: Wenn sie sagen werden Frieden, so wird Verderben über sie kommen, so ist das in Hinsicht auf die Juden gesagt, indem er anzeigt, dass sie erwarten ihr Land zu besitzen und nun in Frieden leben zu können, und plötzlich erscheint Christus, und sie sind zu schanden gemacht".

3. „Und es kamen aus dem Rauch Heuschrecken auf die Erde. Und ihnen ward Macht gegeben, wie die Skorpionen auf Erden Macht haben (Apoc. 9, 2. 3). Hier machte Cajus den Einwurf, dass nach dieser Stelle die Bösen durch Heuschrecken vernichtet werden sollen, während doch die Schrift gesagt hat, dass die Sünder glückselig und die Gerechten verfolgt sind in der Welt (Ps. 73, 12), und Paulus, dass die Gläubigen müssen Verfolgung leiden und die Bösen blühen, verführend und verführt (II Tim. 3, 12. 12). Aber Hippolyt antwortete ihm und sagte, dass die Gläubigen — die,

welche von der Bosheit verfolgt worden sind — in dieser Zeit Ruhe haben sollen, weil sie versiegelt worden sind, aber auf die Gottlosen, welche die Heiligen verfolgt haben, wird die Plage der Heuschrecken kommen, ganz so wie die Ägypter von den Plagen vernichtet wurden und die Hebräer frei blieben, obgleich sie an einem Platz wohnten. Somit sollen die Heiligen in dieser Zeit in guter Lage sein, wie auch unser Herr gesagt hat: Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, so habet frohen Mut und hebet eure Häupter auf, darum dass sich eure Erlösung nahet (Luc. 21, 28), d. h. wenn über die Bösen Plagen kommen, so haben die Gerechten Ruhe. Und jenes Wort, dass die Bösen verführen und verführt sind, erfüllt sich in der gegenwärtigen Zeit: jene verschlagenen Leute, die da die Worte des Herrn und der Schriften nach ihren bösen Gedanken verändern — obschon es in der Gegenwart mit ihnen je länger je ärger wird — werden doch am Ende das Strafgericht erhalten, so wie Jannes und Jambres, welche Mosi widerstanden (II Tim. 3, 8. 9), und werden überwunden und zu schanden gemacht werden".

4. „Und die Engel wurden gelöst, die bereitet waren auf Zeiten und auf Tage, zu töten den dritten Teil der Menschen (Apoc. 9, 15). Hierzu sagt Cajus: Es steht nicht geschrieben, dass Engel Krieg machen sollen, auch nicht dass ein Drittel der Menschen umkommen soll, sondern dass sich Volk erheben soll wider Volk (Matth. 24, 7). Hippolyt in seiner Erwiderung (sagt): Nicht von Engeln heisst es, dass sie in den Krieg ziehen sollen, sondern dass sich vier Völker erheben sollen aus dem Lande, welches am Euphrat liegt, und dass sie ziehen sollen wider die Erde und Krieg führen mit den Menschen. Dass es aber heisst, vier Engel, ist (dem Sprachgebrauch) der Schrift nicht fremd. Moses sagte: Als Er zerteilte die Söhne Adams, setzte Er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes (Deut. 32, 8. LXX). Da also die Völker Engeln zugewiesen worden sind und jedes Volk zu einem Engel gehört, so behauptete Johannes ganz mit Recht in der Offenbarung ein Lösen jener vier Engel, nämlich der Perser und der Meder und der Babylonier und der Assyrer. Da nun jene Engel, welche über die Völker gesetzt sind, noch nicht den Befehl erhalten haben, die, welche ihnen zugewiesen sind, aufzu-

rühren, so ist damit eine gewisse Fessel der Kraft des Worts angezeigt, welche sie zurückhält, bis der Tag kommen und der Herr des Alls Befehl geben soll. Und dies wird dann geschehen, wenn der Antichrist kommen wird".

5. „Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund und verschloss ihn und versiegelte oben darauf, dass er nicht mehr verführen sollte die Völker, bis dass vollendet würden tausend Jahre, und darnach muss er los werden eine kleine Zeit (Apoc. 20, 2. 3). Hier machte der Häretiker Cajus den Einwurf: dass der Satan gegenwärtig gebunden ist, geht daraus hervor, dass geschrieben steht, dass Christus in das Haus des Starken gegangen ist und ihn gebunden und seiner Güter beraubt hat für uns (Matth. 12, 29). Hippolyt beantwortete dies und sagte: Wenn der Teufel gebunden worden ist, wie kann er die Gläubigen verführen und verfolgen und die Menschen berauben? Und wenn du sagst, dass er gebunden worden ist in Hinsicht auf die Gläubigen, wie konnte er sich da an Christus machen, an den, der keine Sünde gethan hat, nach dem Wort: der Fürst kommt und findet keine Sünde an mir (Joh. 14, 30)? Und wenn er damals gebunden worden ist, wie kann uns der Herr zu beten lehren, dass wir erlöst werden mögen von dem Bösen (Matth. 6, 13)? und wie kann er begehren, den Simon zu versuchen und die Apostel (Luc. 22, 31)? und wie war ein Gebundener fähig zu sichten die Jünger und zu verstören (ibid.)? Und sicherlich ist für uns der Kampf nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Gewaltigen und mit den Herrschern der Finsternis dieser Welt (Ephes. 6, 12). Wenn er gebunden worden ist, so konnte er nicht den Kampf ausführen oder das Wort wegnehmen, welches da gesäet war (Mtth. 13, 19), wie es in der Parabel vom Säemann heisst. Dass er den Starken gebunden hat, das hat folgenden Sinn: er hat Tadel und Verachtung über die gebracht, welche nicht zu ihm kommen, wenn er sich gegen den Teufel wendet, um sie von ihrer Gefangenschaft zu befreien und sie seinem Vater zu Söhnen zu machen. Dies erweist sich aus dem, was er unmittelbar nach jenem Wort gesprochen hat: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht

mit mir sammelt, der zerstreut (Mtth. 12, 30). Also erst am Ende der Zeit soll der Teufel gebunden und in den Abgrund geworfen werden, wenn der Herr kommt, wie auch Jesajas gesagt hat, dass der Gottlose hinweggenommen werden soll, damit er die Herrlichkeit des Herrn nicht sehe (Jes. 26, 10. LXX). Und die Zahl der Jahre ist nicht die Zahl von Tagen, sondern bedeutet den Zeitraum eines Tages, des herrlichen und vollkommenen, an welchem, wenn der König kommt in Herrlichkeit mit seinen Erschlagenen (?), die Schöpfung leuchten wird, nach dem Wort: Die Sonne soll zwiefältig (marg.: siebenfältig, Jes. 30, 26) scheinen, wenn die Gerechten mit ihm essen und trinken werden von seinem Wein. Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat (Ps. 118, 24), von welchem David gesprochen hat. Demgemäss, als Johannes mit dem Auge des Geistes die Herrlichkeit dieses Tages schaute, verglich er ihn mit einem Zeitraum von tausend Jahren, nach dem Wort: Ein Tag in der Welt der Gerechtigkeit ist wie tausend Jahre (woher?). Und durch die Zahl zeigt er diesen Tag als vollkommenen an für die, welche gläubig sind. Aber was das Wort betrifft, dass er nach den tausend Jahren losgemacht werden und die Völker verführen soll (Apoc. 20, 7. 8), so bedeutet das, dass er gerechter Weise losgemacht und in den feurigen Pfuhl geworfen und gerichtet werden wird (Apoc. 20, 10. 12) zusammen mit denen, welche von alter Zeit her mit ihm gesammelt sind, wenn er versammelt hat die, so dem Königtum (Christi) fremd sind, und Gog und Magog (Apoc. 20, 8).

Aus diesen Fragmenten lernen wir:

1) dass Cajus wirklich existiert hat und nicht etwa eine Maske für Hippolyt gewesen ist, wie einst Lightfoot in einem Aufsatz (Journal of Philology 1868 S. 98—112) vermutet hat,

2) dass der um 200 zu Rom lebende, von Eusebius als *ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός* bezeichnete Cajus, der Gegner des Hauptes der römischen Montanisten, Proclus, der Verfasser eines Dialogs c. Proclum, in eben diesem Dialog — denn an ihn hat man wohl zu denken, da andere Schriften ihm nicht beigelegt werden — die Apokalypse des Johannes verworfen hat,

3) dass Cajus dies gethan hat, indem er die Unvereinbarkeit der eschatologischen Weissagungen der Apokalypse mit der Schrift und mit Paulus darthat,

4) dass zu seiner Zeit Paulus und die Schrift (A. T. und Evangelium, citiert ist nur Matthäus) in der römischen Gemeinde noch scharf geschieden waren, obgleich auch die Paulusbriefe als Instanzen galten, dass also der Zustand des Neuen Testaments, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen darf, genau derselbe war, den ich aus der pseudocyprianischen Schrift de aleatoribus ermittelt habe, mit welcher Schrift der Dialog c. Proclum auch zeitlich ungefähr zusammenfällt,

5) dass die Kritik des Cajus an der Apokalypse starke Berührungspunkte aufweist mit der Kritik der Aloger an demselben Buche (s. besonders das 4. Fragm.), und dass die Vorstellung des Schriftstellers, der Teufel sei durch Christus bereits gebunden worden, einen starken Abfall von dem urchristlichen Gedanken ausdrückt und, wie bei Origenes, wohl das Merkmal eines sich an die Welt gewöhnenden Christentums ist,

6) dass die freilich von Anfang an schlecht begründete Hypothese, Cajus sei der Verfasser des Muratorischen Fragments, nun hinfällig geworden ist, da der Verfasser jenes Fragments die Apokalypse Johannis anerkennt,

7) dass Cajus — wie manche andere Schriftsteller jener Zeit — die Paulusbriefe (Pastoralbriefe) auffallend frei citiert hat; denn Fragm. 3 giebt er II Tim. 3, 12 (πονηροὶ προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον) durch „die Bösen (müssen) blühen" wieder und verändert dadurch den Sinn der Stelle durchgreifend, den erst Hippolyt wieder herstellt.

Mit diesen wichtigen Ergebnissen ist aber die litterar- und kirchengeschichtliche Bedeutung des Fundes noch nicht erschöpft. Die umfangreichen Gegenbemerkungen Hippolyts, die übrigens der Syrer augenscheinlich nicht durchweg zuverlässig wiedergegeben hat[1]), sind

---

1) Gwynn (p. 404): „The passages as they stand in Barsalibi's Commentary are, probably, not actual excerpts from the ‚Heads'; they have the air rather of brief summaries of the arguments on either side".

Über die Schriftcitate des Barsalibi s. Gwynn p. 399: „Barsalibi quotes Scripture with great laxity, following the Peshitto in the main, but with many traces of familiarity with the seventh-century versions — the Herakleian in the N. T. and the Syro-Hexaplar in the Old. His citations from the Apocalypse agree so often and so closely with the version commonly printed in Syriac Bibles, as to prove that he knew that version;

8) ein Beleg dafür, dass die „Capita adv. Caium" Hippolyt's, die nur Ebed Jesu erwähnt hat, wirklich existiert haben.

9) Die Verwandtschaft derselben mit der Polemik des Epiphanius gegen die Aloger (s. besonders Gwynn p. 406 sq.) bestätigt evident, dass der letztere wirklich hippolytisches Gut in dem betreffenden Abschnitt benutzt hat.

10) Da Hippolyt das Johannes-Ev. als Instanz gegen Cajus vorführt (Fragm. 5), so kann Cajus dieses Evangelium nicht verworfen haben. In diesem Punkt unterscheidet er sich also von den Alogern, mit deren Kritik der Apokalypse er übereinstimmt, obschon die seinige nicht so höhnend gewesen zu sein scheint, wie die jener Kleinasiaten. In der Abfolge Aloger-Cajus zeigt sich also ein Fortschritt in der Bildung des N. T., ebenso wie sich ein weiterer Fortschritt dieser Bildung in der Abfolge Cajus-Hippolyt darthut; denn Hippolyt unterscheidet in den Citationsformeln nicht mehr zwischen der „Schrift" und Paulus.

11) Auf das Einzelne in der Exegese Hippolyt's einzugehen, hätte nur in grösserem Zusammenhang Bedeutung. Einige Parallelen aus anderen Schriften Hippolyt's hat Gwynn beigebracht. Doch sei erwähnt, dass das Wort (Fragm. 5): „Ein Tag in der Welt der Gerechtigkeit ist wie tausend Jahre", apokryph ist. An II Petr. 3, 8 ist jedenfalls nicht zu denken; denn dort fehlen die entscheidenden Worte: „In der Welt der Gerechtigkeit". In Joh. 14, 30 hat Hippolyt εὑρήσει gelesen; s. Gwynn p. 417. 144.

Die neuen Fragmente des Cajus bieten wenig Berührungspunkte mit den aus der Kirchengeschichte bekannten. Die Frage, ob Cajus die Apokalypse für cerinthisch gehalten hat, will ich nicht wieder erörtern. Interessant ist, dass Eusebius die Polemik des Cajus gegen die Apokalypse verschwiegen hat.

In seiner zweiten Abhandlung teilt Gwynn aus demselben Kommentare, resp. aus den Excerpten desselben — denn nur solche scheinen in dem MS. vorzuliegen — zwei Stücke mit, die sich als Referate aus einer Schrift des Hippolyt darstellen. Das erste Stück ist ausdrücklich auf Hippolyt von Dionysius

but he diverges from it freely now and then. In my translation I have endeavoured to represent accurately his method of citation."

zurückgeführt; für das zweite, welches dem ersten sehr ähnlich ist und ihm unmittelbar folgt, hat Gwynn die Verfasserschaft des Hippolyt erschlossen und durch Vergleichung mit unzweifelhaften Ausführungen dieses Autors bewiesen. Das erste Stück lautet:

„Und die heilige Stadt wird zertreten werden 42 Monate lang (Apoc. 11, 2). (Dazu): Die Stadt ist die Kirche, und während dieser Monate soll sie verfolgt und getötet werden, wenn der falsche Christus (Matth. 24, 24) kommen wird, weil sie ihn nicht anbetet. Eben in Bezug hierauf hat Daniel gesagt: Er wird für viele den Bund stärken eine Woche lang; in der Hälfte der Woche wird das Opfer aufhören (Dan. 9, 27). Die halbe Woche: Das sind drei und ein halb Jahre, und diese sind gleich den 42 Monaten, welche erwähnt sind. Das Opfer, von welchem er spricht, ist nicht das von Schafen, sondern sind die Gebete der Gerechten. Und die heilige Stadt, von der er spricht, ist die Gerechtigkeit, d. h. es sind die, welche unterdrückt und unter die Füsse getreten sind von dem Horn, welches hervorsprosste in der Mitte (Dan. 7, 8. 20. 21. 25), welches ist der Antichrist, wie Daniel gesagt hat. Hippolyt erklärt auf andere Weise jenes Wort, das gesagt ist in dem Evangelium (marg.: „In dem Kommentar zum Evangelium"): Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung (Matth. 24, 15); denn er sagt, dass das nicht die Juden betrifft und die Verwüstung von Jerusalem, was hier gesagt ist, sondern das Ende des Antichrists. Die Auserwählten (v. 22), von denen er spricht, sind die Christen, die in diesem Kampf stehen werden. Und er sagt: Bittet, dass euere Flucht nicht geschehe am Sabbath oder im Winter (v. 20), d. h. er ermahnt, dass wir nicht überrascht werden mögen von den Ereignissen, die uns treffen werden, wenn wir thatenlos sind in Bezug auf die Gerechtigkeit, wie die Juden am Sabbath, oder verstört durch weltliche Sorgen und Sünden, wie einer, der in einem Wintersturm steht. Es wird alsdann eine grosse Trübsal ,sein, als nicht gewesen ist von Anfang der Welt u. s. w. (v. 20, Dan. 12, 1). Dazu bemerkt Hippolyt, dass sich dies nicht in der Belagerung Vespasians erfüllt hat; denn nichts Neues ereignete sich für die Welt in jenen Tagen, was nicht schon früher vorgekommen wäre. Wenn du von Krieg

sprichst — oftmals hat es in früheren Zeiten Kriege gegeben; und wenn von Gefangenen — Schlächtereien und Blutvergiessen haben nicht gefehlt, die grösser waren als jene; und wenn von dem Verzehren von Kindern und unreinen Tieren — siehe, dasselbe geschah in den Tagen Ahabs (Jehoram ist gemeint; s. II Reg. 6, 28). Ebenso bezieht sich das, was der Herr gesagt hat, nicht auf Jerusalem; denn wenn er von Jerusalem sprechen wollte, sagte er: Wenn ihr sehen werdet das Heer die Stadt belagern, so merket, dass herbeigekommen ist ihre Verwüstung (Luc. 21, 20). Hier (dagegen) ist der Greuel der Verwüstung, von dem er spricht, der Antichrist. Und Daniel hat gesagt: In der Hälfte der Woche stand der Greuel in dem Heiligtum (Dan. 9, 27; 11, 31). Nun, nicht Vespasian richtete in dem Tempel ein Idol auf, sondern jener Dämon (λεγεών), den Trajanus Quintus, ein Hauptmann der Römer, hinstellte — er errichtete hier das Idol, welches Kôre heisst. Ebenso hat der Apostel geschrieben, dass sich die Ereignisse auf den Antichrist beziehen: Es sei denn, dass zuvor der Abfall komme und geoffenbart werde der Mensch der Sünde, also dass er als Gott in dem Tempel sitzen wird, den unser Herr Jesus umbringen wird u. s. w. (II Thess. 2, 3. 4. 8). Nach diesem ist es deutlich, dass Vespasian sich nicht selbst Gott genannt hat, noch sich in den Tempel gesetzt hat, noch umgebracht ward durch den Hauch unseres Herrn. Demgemäss ist es offenbar, dass in der Endzeit sich solche Trübsale wider die Kirche erheben werden, wie sie niemals gewesen sind".

Das zweite Stück, welches unmittelbar auf das erste folgt, lautet:

„Und ich will Macht geben meinen zwei Zeugen und sie sollen weissagen u. s. w. (Apoc. 9, 3). (Dazu): Hier kommen zwei Propheten, Henoch und Elias, und sie sind die beiden Ölbäume, von denen er spricht (v. 4), wie auch Sacharjah von ihnen gesprochen hat (Sach. 4, 3. 11. 14). In Betreff des Elias nun hat unser Herr gesagt: Elias muss kommen, um alles zurecht zu bringen (Marc. 9, 12. Matth. 17, 11). Von diesen sagt er, dass sie Wunder und Zeichen bewirken und Plagen senden über die Ungläubigen (Apoc. 11, 5. 6), damit die Gläubigen etwas Ruhe haben mögen. Diese zwei Propheten werden auf-

stehen wider den Antichrist, wie Moses und Aaron aufstanden wider Pharao und die Ägypter. Diese Dinge werden sich ereignen in der Hälfte der Woche, wenn der Antichrist alle Menschen zerstreuen wird, so dass dann nicht zwei oder drei zusammen gefunden werden sollen, die sich vereinigen, um Gott Opfer darzubringen. Es wird sich dann erfüllen, dass das Opfer aufhören soll. Wenn dann diese getötet sind durch den falschen Christus (Apoc. 11, 7), so sollen sie nachher wieder aufstehen vor den Augen vieler und sollen aufgenommen werden auf den Wolken, entgegenzugehen unserem Herrn (Apoc. 11, 11. 12. I Thess. 4, 17). In der Hälfte der Woche, hat Johannes gesagt, sollen Henoch und Elias Macht an sich nehmen (Apoc. 11, 6) und sollen predigen 1260 Tage, angethan mit Säcken (v. 3), und Reue lehren dem Volk und den Heiden. Diese Tage sind die Hälfte der Woche, und sie sind die zwei Ölbäume und die zwei Fackeln (v. 4), wie Sacharjah gesagt hat, Henoch und Elias. Und das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt, soll Krieg machen wider sie und soll sie überwinden und sie töten. Und ihre Leichname wird es auf die Strassen werfen, das sind die Heerstrassen, der Stadt (v. 7. 8). (Dazu): In Bezug auf dieses Thier hat Daniel gesagt: Ich sah fürwahr ein Tier, das stieg auf aus dem Abgrund, d. i. das Meer (Dan. 7, 3), und machte Krieg mit den Heiligen (v. 21); dieses Tier bezeichnet jenes Horn, welches aufsprosste (v. 8). Kein anderes Königreich soll die Heiligen verfolgen ausser diesem allein, aus welchem das Horn aufsprossen wird am Ende, welches der Antichrist ist, der Henoch und Elias umbringen soll. Und nach diesen Begebenheiten wird sich ereignen, was Jesajas gesagt hat: Siehe der Herr aus seinem Heiligtum sendet heraus sein Schwert, gross und stark, wider den Drachen, die krumme Schlange (Jes. 26, 21 sq.). Und ebenso hat Daniel gesagt: Das Tier wurde getötet und vernichtet, und sein Leib ward in das Feuer geworfen (Dan. 7, 11). Der Leib, von dem er spricht, ist der Teufel, er, der wirksam ist (II Thess. 2, 7. 9) in dem falschen Christus, und die Stadt, von der er spricht, ist Jerusalem, wo sich dieses begeben soll; denn Paulus hat in Bezug auf ihn, der der Antichrist ist, gesagt: „Er setzt sich in den Tempel Gottes als Gott“.

welche von der Bosheit verfolgt worden sind — in dieser Zeit Ruhe haben sollen, weil sie versiegelt worden sind, aber auf die Gottlosen, welche die Heiligen verfolgt haben, wird die Plage der Heuschrecken kommen, ganz so wie die Ägypter von den Plagen vernichtet wurden und die Hebräer frei blieben, obgleich sie an einem Platz wohnten. Somit sollen die Heiligen in dieser Zeit in guter Lage sein, wie auch unser Herr gesagt hat: Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, so habet frohen Mut und hebet eure Häupter auf, darum dass sich eure Erlösung nahet (Luc. 21, 28), d. h. wenn über die Bösen Plagen kommen, so haben die Gerechten Ruhe. Und jenes Wort, dass die Bösen verführen und verführt sind, erfüllt sich in der gegenwärtigen Zeit: jene verschlagenen Leute, die da die Worte des Herrn und der Schriften nach ihren bösen Gedanken verändern — obschon es in der Gegenwart mit ihnen je länger je ärger wird — werden doch am Ende das Strafgericht erhalten, so wie Jannes und Jambres, welche Mosi widerstanden (II Tim. 3, 8. 9), und werden überwunden und zu schanden gemacht werden".

4. „Und die Engel wurden gelöst, die bereitet waren auf Zeiten und auf Tage, zu töten den dritten Teil der Menschen (Apoc. 9, 15). Hierzu sagt Cajus: Es steht nicht geschrieben, dass Engel Krieg machen sollen, auch nicht dass ein Drittel der Menschen umkommen soll, sondern dass sich Volk erheben soll wider Volk (Matth. 24, 7). Hippolyt in seiner Erwiderung (sagt): Nicht von Engeln heisst es, dass sie in den Krieg ziehen sollen, sondern dass sich vier Völker erheben sollen aus dem Lande, welches am Euphrat liegt, und dass sie ziehen sollen wider die Erde und Krieg führen mit den Menschen. Dass es aber heisst, vier Engel, ist (dem Sprachgebrauch) der Schrift nicht fremd. Moses sagte: Als Er zerteilte die Söhne Adams, setzte Er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes (Deut. 32, 8. LXX). Da also die Völker Engeln zugewiesen worden sind und jedes Volk zu einem Engel gehört, so behauptete Johannes ganz mit Recht in der Offenbarung ein Lösen jener vier Engel, nämlich der Perser und der Meder und der Babylonier und der Assyrer. Da nun jene Engel, welche über die Völker gesetzt sind, noch nicht den Befehl erhalten haben, die, welche ihnen zugewiesen sind, aufzu-

rühren, so ist damit eine gewisse Fessel der Kraft des Worts angezeigt, welche sie zurückhält, bis der Tag kommen und der Herr des Alls Befehl geben soll. Und dies wird dann geschehen, wenn der Antichrist kommen wird".

5. „Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund und verschloss ihn und versiegelte oben darauf, dass er nicht mehr verführen sollte die Völker, bis dass vollendet würden tausend Jahre, und darnach muss er los werden eine kleine Zeit (Apoc. 20, 2. 3). Hier machte der Häretiker Cajus den Einwurf: dass der Satan gegenwärtig gebunden ist, geht daraus hervor, dass geschrieben steht, dass Christus in das Haus des Starken gegangen ist und ihn gebunden und seiner Güter beraubt hat für uns (Matth. 12, 29). Hippolyt beantwortete dies und sagte: Wenn der Teufel gebunden worden ist, wie kann er die Gläubigen verführen und verfolgen und die Menschen berauben? Und wenn du sagst, dass er gebunden worden ist in Hinsicht auf die Gläubigen, wie konnte er sich da an Christus machen, an den, der keine Sünde gethan hat, nach dem Wort: der Fürst kommt und findet keine Sünde an mir (Joh. 14, 30)? Und wenn er damals gebunden worden ist, wie kann uns der Herr zu beten lehren, dass wir erlöst werden mögen von dem Bösen (Matth. 6, 13)? und wie kann er begehren, den Simon zu versuchen und die Apostel (Luc. 22, 31)? und wie war ein Gebundener fähig zu sichten die Jünger und zu verstören (ibid.)? Und sicherlich ist für uns der Kampf nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Gewaltigen und mit den Herrschern der Finsternis dieser Welt (Ephes. 6, 12). Wenn er gebunden worden ist, so konnte er nicht den Kampf ausführen oder das Wort wegnehmen, welches da gesäet war (Mtth. 13, 19), wie es in der Parabel vom Säemann heisst. Dass er den Starken gebunden hat, das hat folgenden Sinn: er hat Tadel und Verachtung über die gebracht, welche nicht zu ihm kommen, wenn er sich gegen den Teufel wendet, um sie von ihrer Gefangenschaft zu befreien und sie seinem Vater zu Söhnen zu machen. Dies erweist sich aus dem, was er unmittelbar nach jenem Wort gesprochen hat: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht

mit mir sammelt, der zerstreut (Mtth. 12, 30). Also erst am Ende der Zeit soll der Teufel gebunden und in den Abgrund geworfen werden,[1] wenn der Herr kommt, wie auch Jesajas gesagt hat, dass der Gottlose hinweggenommen werden soll, damit er die Herrlichkeit des Herrn nicht sehe (Jes. 26, 10. LXX). Und die Zahl der Jahre ist nicht die Zahl von Tagen, sondern bedeutet den Zeitraum eines Tages, des herrlichen und vollkommenen, an welchem, wenn der König kommt in Herrlichkeit mit seinen Erschlagenen (?), die Schöpfung leuchten wird, nach dem Wort: Die Sonne soll zwiefältig (marg.: siebenfältig, Jes. 30, 26) scheinen, wenn die Gerechten mit ihm essen und trinken werden von seinem Wein. Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat (Ps. 118, 24), von welchem David gesprochen hat. Demgemäss, als Johannes mit dem Auge des Geistes die Herrlichkeit dieses Tages schaute, verglich er ihn mit einem Zeitraum von tausend Jahren, nach dem Wort: Ein Tag in der Welt der Gerechtigkeit ist wie tausend Jahre (woher?). Und durch die Zahl zeigt er diesen Tag als vollkommenen an für die, welche gläubig sind. Aber was das Wort betrifft, dass er nach den tausend Jahren losgemacht werden und die Völker verführen soll (Apoc. 20, 7. 8), so bedeutet das, dass er gerechter Weise losgemacht und in den feurigen Pfuhl geworfen und gerichtet werden wird (Apoc. 20, 10. 12) zusammen mit denen, welche von alter Zeit her mit ihm gesammelt sind, wenn er versammelt hat die, so dem Königtum (Christi) fremd sind, und Gog und Magog (Apoc. 20, 8).

Aus diesen Fragmenten lernen wir:

1) dass Cajus wirklich existiert hat und nicht etwa eine Maske für Hippolyt gewesen ist, wie einst Lightfoot in einem Aufsatz (Journal of Philology 1868 S. 98—112) vermutet hat,

2) dass der um 200 zu Rom lebende, von Eusebius als ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός bezeichnete Cajus, der Gegner des Hauptes der römischen Montanisten, Proclus, der Verfasser eines Dialogs c. Proclum, in eben diesem Dialog — denn an ihn hat man wohl zu denken, da andere Schriften ihm nicht beigelegt werden — die Apokalypse des Johannes verworfen hat,

3) dass Cajus dies gethan hat, indem er die Unvereinbarkeit der eschatologischen Weissagungen der Apokalypse mit der Schrift und mit Paulus darthat,

4) dass zu seiner Zeit Paulus und die Schrift (A. T. und Evangelium, citiert ist nur Matthäus) in der römischen Gemeinde noch scharf geschieden waren, obgleich auch die Paulusbriefe als Instanzen galten, dass also der Zustand des Neuen Testaments, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen darf, genau derselbe war, den ich aus der pseudocyprianischen Schrift de aleatoribus ermittelt habe, mit welcher Schrift der Dialog c. Proclum auch zeitlich ungefähr zusammenfällt,

5) dass die Kritik des Cajus an der Apokalypse starke Berührungspunkte aufweist mit der Kritik der Aloger an demselben Buche (s. besonders das 4. Fragm.), und dass die Vorstellung des Schriftstellers, der Teufel sei durch Christus bereits gebunden worden, einen starken Abfall von dem urchristlichen Gedanken ausdrückt und, wie bei Origenes, wohl das Merkmal eines sich an die Welt gewöhnenden Christentums ist,

6) dass die freilich von Anfang an schlecht begründete Hypothese, Cajus sei der Verfasser des Muratorischen Fragments, nun hinfällig geworden ist, da der Verfasser jenes Fragments die Apokalypse Johannis anerkennt,

7) dass Cajus — wie manche andere Schriftsteller jener Zeit — die Paulusbriefe (Pastoralbriefe) auffallend frei citiert hat; denn Fragm. 3 giebt er II Tim. 3, 12 (πονηροὶ προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον) durch „die Bösen (müssen) blühen" wieder und verändert dadurch den Sinn der Stelle durchgreifend, den erst Hippolyt wieder herstellt.

Mit diesen wichtigen Ergebnissen ist aber die litterar- und kirchengeschichtliche Bedeutung des Fundes noch nicht erschöpft. Die umfangreichen Gegenbemerkungen Hippolyts, die übrigens der Syrer augenscheinlich nicht durchweg zuverlässig wiedergegeben hat[1]), sind

---

1) Gwynn (p. 404): „The passages as they stand in Barsalibi's Commentary are, probably, not actual excerpts from the ‚Heads'; they have the air rather of brief summaries of the arguments on either side".

Über die Schriftcitate des Barsalibi s. Gwynn p. 399: „Barsalibi quotes Scripture with great laxity, following the Peshitto in the main, but with many traces of familiarity with the seventh-century versions — the Herakleian in the N. T. and the Syro-Hexaplar in the Old. His citations from the Apocalypse agree so often and so closely with the version commonly printed in Syriac Bibles, as to prove that he knew that version;

8) ein Beleg dafür, dass die „Capita adv. Caium" Hippolyt's, die nur Ebed Jesu erwähnt hat, wirklich existiert haben.

9) Die Verwandtschaft derselben mit der Polemik des Epiphanius gegen die Aloger (s. besonders Gwynn p. 406 sq.) bestätigt evident, dass der letztere wirklich hippolytisches Gut in dem betreffenden Abschnitt benutzt hat.

10) Da Hippolyt das Johannes-Ev. als Instanz gegen Cajus vorführt (Fragm. 5), so kann Cajus dieses Evangelium nicht verworfen haben. In diesem Punkt unterscheidet er sich also von den Alogern, mit deren Kritik der Apokalypse er übereinstimmt, obschon die seinige nicht so höhnend gewesen zu sein scheint, wie die jener Kleinasiaten. In der Abfolge Aloger-Cajus zeigt sich also ein Fortschritt in der Bildung des N. T., ebenso wie sich ein weiterer Fortschritt dieser Bildung in der Abfolge Cajus-Hippolyt darthut; denn Hippolyt unterscheidet in den Citationsformeln nicht mehr zwischen der „Schrift" und Paulus.

11) Auf das Einzelne in der Exegese Hippolyt's einzugehen, hätte nur in grösserem Zusammenhang Bedeutung. Einige Parallelen aus anderen Schriften Hippolyt's hat Gwynn beigebracht. Doch sei erwähnt, dass das Wort (Fragm. 5): „Ein Tag in der Welt der Gerechtigkeit ist wie tausend Jahre", apokryph ist. An II Petr. 3, 8 ist jedenfalls nicht zu denken; denn dort fehlen die entscheidenden Worte: „In der Welt der Gerechtigkeit". In Joh. 14, 30 hat Hippolyt εὑρήσει gelesen; s. Gwynn p. 417. 144.

Die neuen Fragmente des Cajus bieten wenig Berührungspunkte mit den aus der Kirchengeschichte bekannten. Die Frage, ob Cajus die Apokalypse für cerinthisch gehalten hat, will ich nicht wieder erörtern. Interessant ist, dass Eusebius die Polemik des Cajus gegen die Apokalypse verschwiegen hat.

In seiner zweiten Abhandlung teilt Gwynn aus demselben Kommentare, resp. aus den Excerpten desselben — denn nur solche scheinen in dem MS. vorzuliegen — zwei Stücke mit, die sich als Referate aus einer Schrift des Hippolyt darstellen. Das erste Stück ist ausdrücklich auf Hippolyt von Dionysius

but he diverges from it freely now and then. In my translation I have endeavoured to represent accurately his method of citation."

zurückgeführt; für das zweite, welches dem ersten sehr ähnlich ist und ihm unmittelbar folgt, hat Gwynn die Verfasserschaft des Hippolyt erschlossen und durch Vergleichung mit unzweifelhaften Ausführungen dieses Autors bewiesen. Das erste Stück lautet:

„Und die heilige Stadt wird zertreten werden 42 Monate lang (Apoc. 11, 2). (Dazu): Die Stadt ist die Kirche, und während dieser Monate soll sie verfolgt und getötet werden, wenn der falsche Christus (Matth. 24, 24) kommen wird, weil sie ihn nicht anbetet. Eben in Bezug hierauf hat Daniel gesagt: Er wird für viele den Bund stärken eine Woche lang; in der Hälfte der Woche wird das Opfer aufhören (Dan. 9, 27). Die halbe Woche: Das sind drei und ein halb Jahre, und diese sind gleich den 42 Monaten, welche erwähnt sind. Das Opfer, von welchem er spricht, ist nicht das von Schafen, sondern sind die Gebete der Gerechten. Und die heilige Stadt, von der er spricht, ist die Gerechtigkeit, d. h. es sind die, welche unterdrückt und unter die Füsse getreten sind von dem Horn, welches hervorsprosste in der Mitte (Dan. 7, 8. 20. 21. 25), welches ist der Antichrist, wie Daniel gesagt hat. Hippolyt erklärt auf andere Weise jenes Wort, das gesagt ist in dem Evangelium (marg.: „In dem Kommentar zum Evangelium"): Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung (Matth. 24, 15); denn er sagt, dass das nicht die Juden betrifft und die Verwüstung von Jerusalem, was hier gesagt ist, sondern das Ende des Antichrists. Die Auserwählten (v. 22), von denen er spricht, sind die Christen, die in diesem Kampf stehen werden. Und er sagt: Bittet, dass euere Flucht nicht geschehe am Sabbath oder im Winter (v. 20), d. h. er ermahnt, dass wir nicht überrascht werden mögen von den Ereignissen, die uns treffen werden, wenn wir thatenlos sind in Bezug auf die Gerechtigkeit, wie die Juden am Sabbath, oder verstört durch weltliche Sorgen und Sünden, wie einer, der in einem Wintersturm steht. Es wird alsdann eine grosse Trübsal sein, als nicht gewesen ist von Anfang der Welt u. s. w. (v. 20, Dan. 12, 1). Dazu bemerkt Hippolyt, dass sich dies nicht in der Belagerung Vespasians erfüllt hat; denn nichts Neues ereignete sich für die Welt in jenen Tagen, was nicht schon früher vorgekommen wäre. Wenn du von Krieg

sprichst — oftmals hat es in früheren Zeiten Kriege gegeben; und wenn von Gefangenen — Schlächtereien und Blutvergiessen haben nicht gefehlt, die grösser waren als jene; und wenn von dem Verzehren von Kindern und unreinen Tieren — siehe, dasselbe geschah in den Tagen Ahabs (Jehoram ist gemeint; s. II Reg. 6, 28). Ebenso bezieht sich das, was der Herr gesagt hat, nicht auf Jerusalem; denn wenn er von Jerusalem sprechen wollte, sagte er: Wenn ihr sehen werdet das Heer die Stadt belagern, so merket, dass herbeigekommen ist ihre Verwüstung (Luc. 21, 20). Hier (dagegen) ist der Greuel der Verwüstung, von dem er spricht, der Antichrist. Und Daniel hat gesagt: In der Hälfte der Woche stand der Greuel in dem Heiligtum (Dan. 9, 27; 11, 31). Nun, nicht Vespasian richtete in dem Tempel ein Idol auf, sondern jener Dämon (λεγεών), den Trajanus Quintus, ein Hauptmann der Römer, hinstellte — er errichtete hier das Idol, welches Kôre heisst. Ebenso hat der Apostel geschrieben, dass sich die Ereignisse auf den Antichrist beziehen: Es sei denn, dass zuvor der Abfall komme und geoffenbart werde der Mensch der Sünde, also dass er als Gott in dem Tempel sitzen wird, den unser Herr Jesus umbringen wird u. s. w. (II Thess. 2, 3. 4. 8). Nach diesem ist es deutlich, dass Vespasian sich nicht selbst Gott genannt hat, noch sich in den Tempel gesetzt hat, noch umgebracht ward durch den Hauch unseres Herrn. Demgemäss ist es offenbar, dass in der Endzeit sich solche Trübsale wider die Kirche erheben werden, wie sie niemals gewesen sind".

Das zweite Stück, welches unmittelbar auf das erste folgt, lautet:

„Und ich will Macht geben meinen zwei Zeugen und sie sollen weissagen u. s. w. (Apoc. 9, 3). (Dazu): Hier kommen zwei Propheten, Henoch und Elias, und sie sind die beiden Ölbäume, von denen er spricht (v. 4), wie auch Sacharjah von ihnen gesprochen hat (Sach. 4, 3. 11. 14). In Betreff des Elias nun hat unser Herr gesagt: Elias muss kommen, um alles zurecht zu bringen (Marc. 9, 12. Matth. 17, 11). Von diesen sagt er, dass sie Wunder und Zeichen bewirken und Plagen senden über die Ungläubigen (Apoc. 11, 5. 6), damit die Gläubigen etwas Ruhe haben mögen. Diese zwei Propheten werden auf-

stehen wider den Antichrist, wie Moses und Aaron aufstanden wider Pharao und die Ägypter. Diese Dinge werden sich ereignen in der Hälfte der Woche, wenn der Antichrist alle Menschen zerstreuen wird, so dass dann nicht zwei oder drei zusammen gefunden werden sollen, die sich vereinigen, um Gott Opfer darzubringen. Es wird sich dann erfüllen, dass das Opfer aufhören soll. Wenn dann diese getötet sind durch den falschen Christus (Apoc. 11, 7), so sollen sie nachher wieder aufstehen vor den Augen vieler und sollen aufgenommen werden auf den Wolken, entgegenzugehen unserem Herrn (Apoc. 11, 11. 12. I Thess. 4, 17). In der Hälfte der Woche, hat Johannes gesagt, sollen Henoch und Elias Macht an sich nehmen (Apoc. 11,6) und sollen predigen 1260 Tage, angethan mit Säcken (v. 3), und Reue lehren dem Volk und den Heiden. Diese Tage sind die Hälfte der Woche, und sie sind die zwei Ölbäume und die zwei Fackeln (v. 4), wie Sacharjah gesagt hat, Henoch und Elias. Und das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt, soll Krieg machen wider sie und soll sie überwinden und sie töten. Und ihre Leichname wird es auf die Strassen werfen, das sind die Heerstrassen, der Stadt (v. 7. 8). (Dazu): In Bezug auf dieses Thier hat Daniel gesagt: Ich sah fürwahr ein Tier, das stieg auf aus dem Abgrund, d. i. das Meer (Dan. 7, 3), und machte Krieg mit den Heiligen (v. 21); dieses Tier bezeichnet jenes Horn, welches aufsprosste (v. 8). Kein anderes Königreich soll die Heiligen verfolgen ausser diesem allein, aus welchem das Horn aufsprossen wird am Ende, welches der Antichrist ist, der Henoch und Elias umbringen soll. Und nach diesen Begebenheiten wird sich ereignen, was Jesajas gesagt hat: Siehe der Herr aus seinem Heiligtum sendet heraus sein Schwert, gross und stark, wider den Drachen, die krumme Schlange (Jes. 26, 21 sq.). Und ebenso hat Daniel gesagt: Das Tier wurde getötet und vernichtet, und sein Leib ward in das Feuer geworfen (Dan. 7, 11). Der Leib, von dem er spricht, ist der Teufel, er, der wirksam ist (II Thess. 2, 7. 9) in dem falschen Christus, und die Stadt, von der er spricht, ist Jerusalem, wo sich dieses begeben soll; denn Paulus hat in Bezug auf ihn, der der Antichrist ist, gesagt: „Er setzt sich in den Tempel Gottes als Gott".

Zu vergleichen ist zu beiden Stücken Hippol., de Antichristo, bes. c. 43 ist eine höchst auffallende Übereinstimmung (Gwynn p. 144). Origenes, mit dem sich Hippolyt in einigem berührt, bringt gerade die eigentümlichsten Auslegungen nicht (s. Lommatzsch IV p. 274 sq.), und Hieronymus schreibt in seinem Kommentar (zu Matth. 24, 15): „Quando ad intelligentiam provocamur, mysticum vocatur esse quod dictum est. Legimus autem in Daniele hoc modo: „Et in dimidio hebdomadis etc." (Dan. 9, 27). De hoc et apostolus loquitur (II Thess. 2, 3 sq.): „Quod homo iniquitatis etc." Potest autem simpliciter aut de antichristo accipi aut de imagine Caesaris, quam Pilatus posuit in templo, aut de Hadriani equestri statua, quae in ipso sancto sanctorum loco usque in praesentem diem stetit. Abominatio quoque, secundum veterem scripturam idolum nuncupatus, et idcirco additur, desolationis, quod in desolato templo atque destructo idolum positum sit". Diese Erklärung berührt sich auffallend stark mit der Hippolyt's (auch in der Auslegung des 20. Verses findet sich eine starke Berührung); aber Hieronymus hat diese doch entweder nicht gelesen oder nicht behalten; denn die wichtigste Angabe desselben hat er nicht aufgenommen. Hippolyt kennt, wie seine Auslegung beweist (vgl. auch die Philosophumena), die Schilderung des Josephus im „bellum Judaicum"; allein dazu bringt er die bisher unerhörte Kunde: „Jener ‚Legeon' (scil. ‚Dämon' nach Mrc. 5, 9; so vermutet Gwynn wohl mit Recht), den Trajanus Quintus, ein Hauptmann der Römer hinstellte: er errichtete hier das Idol, welches Kôre heisst". Gwynn vermutet, dass der hier genannte Trajanus Quintus (scil. Quintus Trajanus) identisch ist mit dem von Josephus erwähnten Trajan, Anführer der 10. Legion z. Z. der Belagerung von Jotapata (B. J. III, 7, 31; 8, 8). Dieser soll also nach Hippolyt ein Bild der Persephone in dem Tempel aufgerichtet haben. Wann ist das geschehen? Zur Zeit der Belagerung selbst, etwa damals, als der Vorhof erobert war? oder zu einer anderen, viel späteren Zeit? Wir wissen darüber nichts und müssen die neue Kunde einfach hinnehmen — oder giebt es einen Grund, sie zu bezweifeln? Gwynn hat an dieser Stelle nichts zur Aufklärung beizubringen vermocht; aber auch andere werden schwerlich helfen können. Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1889 Col. 527) macht darauf aufmerksam, dass M. Ulpius Trajanus, welcher i. J. 67 im

Heere Vespasians eine Legion befehligte, unter den hervorragenden Offizieren, mit denen Titus den berühmten Kriegsrat kurz vor Einäscherung des Tempels hielt (13. H. VI, 4, 3), nicht erwähnt wird, also sich damals nicht mehr beim römischen Heere in Judäa befand.

Ob Hippolyt einen Commentar zum Matthäus-Ev. geschrieben hat, ist bekanntlich controvers. Hieronymus behauptet es in dem Prolog zu seinem Kommentar. Allein da nur er — und allein an dieser Stelle — ihn erwähnt, so haben manche (s. Zahn, Forschungen II S. 10 f.) die Existenz eines solchen Werkes in Abrede gestellt und gemeint, Hieronymus habe nach seiner Gewohnheit zuviel gesagt und aus verstreuten Bemerkungen Hippolyts zu einzelnen Stellen des Matthäus einen Kommentar gemacht. Diese Annahme wird durch unser Fragment zwar nicht sicher widerlegt, aber doch erschüttert, und dies um so mehr, als in der Handschrift bei der Einführung Hippolyts die Marginalnote steht: „In the Gospel: write, In the interpretation of the Gospel". Diese Bemerkung kann freilich ein blosser Schluss sein (s. Gwynn p. 142 n. 2); allein es ist nicht notwendig, sie so aufzufassen.

Auf die Gestalt des Bibeltextes des Dionysius (Hippolyt) einzugehen, empfiehlt sich nicht; denn eine Superversion ist eine zu unsichere Grundlage. Nur auf Grund des syrischen Textes kann von ihr gehandelt werden.

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhaltsangabe.



DIE

ÄLTESTEN QUELLEN

DES

ORIENTALISCHEN KIRCHENRECHTES

ERSTES BUCH

DIE CANONES HIPPOLYTI

VON

DR. PHIL. **HANS ACHELIS.**



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1891.

Vorwort.

Das Thema zu vorliegender Arbeit verdanke ich Herrn Professor ·. Adolf Harnack. Sie verfolgte ursprünglich den Zweck, eine ntersuchung über die Quellen und die Zusammensetzung des [II. Buches der „Apostolischen Konstitutionen" anzustellen. Ich ırde dabei bald auf die arabischen „Canones Hippolyti" gebrt, welche D. B. von Haneberg im Jahre 1870 mit lateinischer bersetzung herausgegeben hat; bald entdeckte ich auch, dass rischen diese und Const. Apost. VIII. eine dritte Kirchendnung einzuschieben sei, die als zweiter Teil eines ägyptischen rchenrechtsbuches in koptischer (bei H. Tattam: The apostolic nstitutions or canons of the apostles in coptic with an english ınslation. London 1848, Buch 2; bei P. de Lagarde: Aegypıca. Göttingen 1883, „canones ecclesiastici" c. 31—62, p. 248—266) ıd äthiopischer Sprache erhalten ist (die ersten drei canones, 21—23, bei H. Ludolf: Ad suam historiam aethiopicam comentarius. Frankfurt a. M. 1691 p 323—328). Auch von dieser gyptischen Kirchenordnung" sind Übersetzungen vorhanden; ne englische des Kopten von Tattam, eine lateinische des thiopen, soweit er publiziert ist, von Ludolf; aber beide, wie ch herausstellte, ebenso ungenügend und verbesserungsfähig ie die lateinische der „Canones Hippolyti".

Ich bin nun in der glücklichen Lage, durchweg neue und ssere Übersetzungen bieten zu können, als bisher bekannt aren. Ich verdanke sie gelehrten Orientalisten, welche die Arbeit s Theologen mit grösster Liberalität und unter nicht geringen pfern an Zeit und Mühe unterstützten. Die Hanebergsche bersetzung der „Canones Hippolyti" ist von meinem Freunde, m Referendar Heinrich Vielhaber, Inhaber des Diploms für das rabische am hiesigen Orientalischen Seminar, durchgehend nach m Arabischen korrigiert worden, und Herr Professor Dr. Ludwig ern, Bibliothekar an der hiesigen Königlichen Bibliothek,

hatte die Güte, die Korrekturen auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen und selbst noch an wichtigen Punkten einige neue hinzuzufügen.

Die Übersetzung des Kopten verdanke ich Herrn Dr. Georg Steindorff, Direktorial-Assistenten der Ägyptologischen Abteilung der Königlichen Museen, nachdem Herr Professor Dr. Paul de Lagarde für diesen Teil der „Aegyptiaca" auf das vorbehaltene Übersetzungsrecht mir gegenüber freundlichst verzichtet hatte.

Die hier in Betracht kommenden äthiopischen cc. Ludolfs machte mir Herr Dr. Johannes Bachmann in neuer, deutscher Übersetzung zugänglich.

Allen diesen Herren bin ich zu grösstem Danke verpflichtet. Ich bin mir wohl bewusst, dass erst durch ihre Beihilfe meiner Arbeit ein bleibender Wert beigelegt wurde.

Über die „Canones Hippolyti" ist bis jetzt nichts ausgemacht; die „Ägyptische Kirchen-Ordnung" ist noch von keinem Kirchenhistoriker eines Blickes gewürdigt worden; das VIII. Buch der „Apostolischen Konstitutionen" darf auch noch immer als eine im wesentlichen unbekannte Grösse gelten. Die rein relativen Resultate, welche eine solche Rechnung mit drei Unbekannten nur liefern kann, können aber unmöglich nach irgend einer Seite hin genügen. Ich gebe daher die vorliegende Untersuchung über die „Canones Hippolyti" als den ersten Teil einer grösseren Arbeit, welche die drei in Rede stehenden Schriften umfassen soll.

Was mir den Mut giebt, eine Untersuchung anzustellen über Texte, von deren Sprachen ich keine verstehe, ist das Beispiel Johann Wilhelm Bickells, der, wie ich, keines orientalischen Dialektes kundig, in seiner „Geschichte des Kirchenrechts" 1843 kritische Forschungen angestellt hat, die grundlegend sind für jeden, der sich mit der Geschichte des orientalischen Kirchenrechts beschäftigen will, und es ist mein kühnster Wunsch, dass man die Arbeit des jungen Marburger Theologen der Nachfolge dieses scharfsinnigen und umsichtigen Marburger Juristen nicht gänzlich unwürdig finden möge.

Berlin, September 1890. Hans Achelis.

I. Kapitel.

Die Überlieferung.

Die Erhaltung der Canones Hippolyti (C. H.) verdanken wir den koptischen Canonisten des 12.—14. Jahrhunderts, in deren zahlreich vorhandenen, arabisch geschriebenen Canonensammlungen und Encyklopädien die 38 canones des „Abulides" einen ständigen Platz haben. Wir werden es uns nicht versagen dürfen, uns auf die vielverschlungenen Pfade des Alexandrinischen Kirchenrechts zu begeben, so spärlich auch die Nachrichten sind, welche über diese umfangreichen und bedeutenden Werke vorliegen, die noch in römischen, französischen und englischen Bibliotheken des Herausgebers harren.

Der Erste, der eine Kenntnis dieser Literatur nach Europa brachte, war der Dominikaner Johann Michael Wansleben aus Erfurt. Er brachte eine Reihe dieser Werke aus Kairo in die Pariser Königliche Bibliothek, und gab in seinem Werkchen: Histoire de l'église d'Alexandrie (Paris 1677) eine gute Übersicht über das ihm bekannt Gewordene. S. 280 ff. erwähnt er auch die canones des Abulides und teilt die Überschriften derselben in französischer Übersetzung mit.[1]) Seine Quelle pflegt er nicht namhaft zu machen; er thut dies nur im allgemeinen in der Einleitung (ohne Seitenzählung); Bickell und Haneberg[2]) haben ihm indes nachgewiesen, dass er hier, wie in den meisten Fällen, wohl die Encyklopädie des Abulbarakat ausschreibt. Er erwähnt auch, dass Abulides von den Kopten „Römischer Patriarch" genannt

1) Bickell: Geschichte des Kirchenrechts I, S. 186 Anm. 7 hat sie aus Wansleben entnommen.

2) Bickell a. a. O.: Haneberg: Can. Hipp. arabice S. 5.

hatte die Güte, die Korrekturen auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen und selbst noch an wichtigen Punkten einige neue hinzuzufügen.

Die Übersetzung des Kopten verdanke ich Herrn Dr. Georg Steindorff, Direktorial-Assistenten der Ägyptologischen Abteilung der Königlichen Museen, nachdem Herr Professor Dr. Paul de Lagarde für diesen Teil der „Aegyptiaca" auf das vorbehaltene Übersetzungsrecht mir gegenüber freundlichst verzichtet hatte.

Die hier in Betracht kommenden äthiopischen cc. Ludolfs machte mir Herr Dr. Johannes Bachmann in neuer, deutscher Übersetzung zugänglich.

Allen diesen Herren bin ich zu grösstem Danke verpflichtet. Ich bin mir wohl bewusst, dass erst durch ihre Beihilfe meiner Arbeit ein bleibender Wert beigelegt wurde.

Über die „Canones Hippolyti" ist bis jetzt nichts ausgemacht; die „Ägyptische Kirchen-Ordnung" ist noch von keinem Kirchenhistoriker eines Blickes gewürdigt worden; das VIII. Buch der „Apostolischen Konstitutionen" darf auch noch immer als eine im wesentlichen unbekannte Grösse gelten. Die rein relativen Resultate, welche eine solche Rechnung mit drei Unbekannten nur liefern kann, können aber unmöglich nach irgend einer Seite hin genügen. Ich gebe daher die vorliegende Untersuchung über die „Canones Hippolyti" als den ersten Teil einer grösseren Arbeit, welche die drei in Rede stehenden Schriften umfassen soll.

Was mir den Mut giebt, eine Untersuchung anzustellen über Texte, von deren Sprachen ich keine verstehe, ist das Beispiel Johann Wilhelm Bickells, der, wie ich, keines orientalischen Dialektes kundig, in seiner „Geschichte des Kirchenrechts" 1843 kritische Forschungen angestellt hat, die grundlegend sind für jeden, der sich mit der Geschichte des orientalischen Kirchenrechts beschäftigen will, und es ist mein kühnster Wunsch, dass man die Arbeit des jungen Marburger Theologen der Nachfolge dieses scharfsinnigen und umsichtigen Marburger Juristen nicht gänzlich unwürdig finden möge.

Berlin, September 1890. Hans Achelis.

I. Kapitel.

Die Überlieferung.

Die Erhaltung der Canones Hippolyti (C. H.) verdanken wir den koptischen Canonisten des 12.—14. Jahrhunderts, in deren zahlreich vorhandenen, arabisch geschriebenen Canonensammlungen und Encyklopädien die 38 canones des „Abulides" einen ständigen Platz haben. Wir werden es uns nicht versagen dürfen, uns auf die vielverschlungenen Pfade des Alexandrinischen Kirchenrechts zu begeben, so spärlich auch die Nachrichten sind, welche über diese umfangreichen und bedeutenden Werke vorliegen, die noch in römischen, französischen und englischen Bibliotheken des Herausgebers harren.

Der Erste, der eine Kenntnis dieser Literatur nach Europa brachte, war der Dominikaner Johann Michael Wansleben aus Erfurt. Er brachte eine Reihe dieser Werke aus Kairo in die Pariser Königliche Bibliothek, und gab in seinem Werkchen: Histoire de l'église d'Alexandrie (Paris 1677) eine gute Übersicht über das ihm bekannt Gewordene. S. 280 ff. erwähnt er auch die canones des Abulides und teilt die Überschriften derselben in französischer Übersetzung mit.[1] Seine Quelle pflegt er nicht namhaft zu machen; er thut dies nur im allgemeinen in der Einleitung (ohne Seitenzählung); Bickell und Haneberg[2] haben ihm indes nachgewiesen, dass er hier, wie in den meisten Fällen, wohl die Encyklopädie des Abulbarakat ausschreibt. Er erwähnt auch, dass Abulides von den Kopten „Römischer Patriarch" genannt

---

1) Bickell: Geschichte des Kirchenrechts I, S. 186 Anm. 7 hat sie aus Wansleben entnommen.

2) Bickell a. a. O.; Haneberg: Can. Hipp. arabice S. 5.

III. Kapitel.

Die Canones Hippolyti, die „Ägyptische Kirchen-Ordnung" und die entsprechenden Stücke der Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.

c. I. 1. Ante omnia nobis disserendum est de fide sacra sana, quae est de domino nostro Jesu Christo, filio Dei vivi. Posuimus ergo id in fide contentique in omni patientia. 2. [Itaque profitemur jure trinitatem, quae est omnino aequalis in honore, esse aequalem in gloria neque esse ipsi initium neque finem.] 3. Verbum est filius Dei, qui est creator omnis creaturae, visibilis et invisibilis. 4. Hoc statuimus unanimi contra istos perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt; sicut locutus est de talibus dominus

---

Die Anmerkungen beziehen sich lediglich auf die Can. Hipp., nicht auf die andern Texte. Sie haben den Zweck: 1) die Gründe anzugeben, aus denen ich die eingeklammerten [ ] Worte für Interpolationen halte; doch verzichte ich auf eine Begründung in solchen Fällen, wo mir die Unechtheit des betreffenden Stückes in die Augen zu springen scheint, sodass ich auf sofortige Übereinstimmung aller Leser rechnen zu dürfen glaube; 2) aufmerksam zu machen auf die Punkte, an denen der Text der C. H. aus den Paralleltexten verständlicher wird, bezw. danach verbessert werden kann. Sachliche Notizen gebe ich nur, wenn sie zum Verständnis unbedingt erforderlich scheinen. Für alles Übrige darf ich auf Kapitel V, VI u. VII verweisen. —

c. I § 2. Das Wort *τριάς* gebraucht zwar Hippolyt (c. Noet c. 14; 53, 16); die trinitas aequalis aber gehört einer späteren Zeit an. Auch verspricht der Verfasser § 1 nur ein Bekenntnis „de domino nostro Jesu Christo", das § 3 gegeben wird, sodass § 2 den Zusammenhang unterbricht. Endlich: dies Bekenntnis ist gegen Kallist gerichtet (cf. Kapitel VII); die Lehre des Kallist betraf aber nur den *λόγος*, nicht die Trinität; cf. Refut. IX, 12; 458, 80 ff.: [*Κάλλιστος*] *ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό κτλ. κτλ.*

Schon 5 Jahre vor Wansleben machte John Pearson im Interesse seiner Forschungen über die Ignatianischen Briefe auf einen Baroccianischen codex der Oxforder Bibliothek aufmerksam, welcher die *διδασκαλία Ἱππολύτου* enthalte, die nichts Anderes sei als ein Teil des 8. Buches der Const. Apost. (Vind. epist. S. Ignatii 1672 S. 60 ff.), und knüpfte daran Bemerkungen, welche noch jetzt in Betreff der Komposition der Const. Apost. als grundlegend gelten dürfen. Ferner beschrieb Daniel von Nessel in seinem Catalogus mss. graecorum bibl. Vindob. 1690 Pars V., hist.-eccles. S. 20 f. den codex 7, dessen zweiter Teil unter der Überschrift: *διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Ἱππολύτου* einen Teil des 8. Buches der Const. Apost. von c. 4 an wiedergebe (ebenso Lambecius: Comm. bibl. Vindob. 1779 S. 428 ff.; ed. Kollar 1782 col. 905 ff.; dort aber unter n. 45).

Der gelehrte Deutsch-Engländer Johann Ernst Grabe griff diese Notizen auf, konstatierte den gleichen Inhalt der codd. Barocc. 26 und Vindob. 7 (45), und behielt sich die Herausgabe vor (Spicil. SS. Patrum Bd. I. 2. Aufl. 1700 S. 283 ff.). Er kollationierte auch die beiden codices, versah sie mit lateinischer Übersetzung, und nach seinem Tode gab Johann Albert Fabricius im 1. Bande seiner opera Hippolyti (Hamburg 1716 S. 248—59) diese Arbeit heraus. Grabe selbst hatte noch dasselbe Werk unter demselben Titel in 2 arabischen Mss. der Oxforder Bibliothek nachgewiesen (An essay upon two arabick manuscripts. ed. 2. London 1712 S. 70; cf. über dieselben Bickell S. 204, 4). Syrisch kannte das Werk auch Assemani in dem cod. pergam. Vatic. 96 (Bibl. orient. Bd. II, S. 498), auch dort dem Hippolyt zugeschrieben [1]). Was dieses Stück charakterisiert, ist, dass es einer-

1) cf. Haneberg S. 22, Anm. 2.: „cod. Vat. Syriac. 127 f. 15b; 107 f. 72b col. 2. Constitutiones Apostolorum per Hippolytum. Simonis Cananaei (est haec lex), quae pertinet ad ecclesiasticos canones: Episcopus benedictionem impertitur, neque vero accipit" etc. Diese Mss. enthalten demnach Const. Apost. VIII, 27 unter der umfassenderen Überschrift der Constitutionen durch Hippolyt. — Wright: Catal. of Syr. Manuscripts of the Brit. Mus. Bd. 2, S. 1033: cod. 14, 526 (saec. VII.), enthält Const. Apost. VIII, 27. 29—33. 42—46, unter demselben Titel; ferner S. 949: cod. 12, 155 (saec. VIII.), 37 cc. unter ähnlichem Titel; ebenso S. 1037: cod. 14, 527 (saec. XI). Bunsen (Hippolytus und seine Zeit Bd. 1, S. 515 ff.) giebt eine dankenswerte Übersicht über den Inhalt des betreffenden Teiles des cod. syr. 12, 155, der ihm in einer Übersetzung Cureton's vorlag. Be-

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	Ludolf.	Const. Apost. VIII.
qua ordinatur, dicat populus: nos eligimus eum. 9. Deinde silentio facto in toto grege post ἐξομολόγησιν omnes pro eo orent dicentes: o Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti. 10. Deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris, qui manum capiti ejus imponat, et oret dicens:	der gesamten, aber (δὲ) sündlosen Gemeinde erwählt worden ist. Wenn dieser ernannt (ὀνομάζειν) worden ist, und er ihnen gefallen hat, so versammelt sich das ganze Volk (λαός) auf einmal und die Presbyter (πρεσβύτερος) und die Diakonen (διάκονος) am Herrntage (κυ-	Volke — — — — — — zugleich mit den Presbytern und Diakonen am Sonntage. Und alle Bischöfe sollen ihre Zustimmung erteilen und ihm die Hände auflegen; und die Presbyter sollen ruhig dastehend und alle schweigend zusamt in ihrem Herzen beten, dass der	μένον*· οὗ ὀνομασθέντος καὶ ἀρέσαντος, συνελθὼν ὁ λαὸς ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις ἐν ἡμέρᾳ κυριακῇ συνευδοκήτω*, ὁ δὲ* πρόκριτος τῶν λοιπῶν ἐρωτάτω τὸ πρεσβυτέριον καὶ τὸν λαὸν εἰ αὐτός ἐστιν ὃν αἰτοῦνται εἰς ἄρχοντα· — — —

für die Wahlhandlung voraus; die Woche vor der Ordination will dazu schlecht passen. Es wird geraten sein, gemäss der Ä K.-O. und C. A. VIII das „hebdomade" in κυριακῇ zu korrigieren, sodass also die Wahl des Bischofs in demselben Sonntagsgottesdienst stattfindet, in dem er geweiht wird. —

Bunsen (a. a. O. I, 525 ff.) giebt von c. II folgende Übersetzung. Sie ist von Dr. Steinschneider angefertigt nach einem Bodlejanischen codex (cf. S. 5 Anm.). Alles Abweichende ist gesperrt.

„Der Bischof ist von allem Volk zu erwählen. Er muss ohne Tadel sein, wie es im Apostel geschrieben steht. Dann sollen sie, in der Woche vor der Weihe, wenn das Volk von ihm sagt: Wir wählen ihn — — — — —, über ihn beten und sprechen: O Gott, zeige deine Liebe gegen ihn, welchen du für uns bereitet hast. Und sie sollen einen von den Bischöfen und einen von den Presbytern wählen, und diese sollen die Hand auf sein Haupt legen und beten."

Korrekturen unsers Textes aus dieser Übersetzung anzunehmen, wird man kaum versucht sein.

Drey: Neue Unters. über die Const. und Can. 1832 S. 175; auch Caspari: Quellen zur Geschichte des Taufsymbols Bd. III 1875 S. 367 Anm.). Andererseits aber ist Bickell der Erste, der die für die Kritik der C. H. entscheidende Beobachtung machte, dass sich ein Teil der C. H. in der Sammlung der 127 canones, die bald darauf von Tattam herausgegeben wurde, wiederfindet (S. 190, Anm. 12; 195 u. Anm. 18).

Scheinbar gehört hierher auch eine Bemerkung de Lagarde's; aber nur scheinbar. Denn wenn er bei Bunsen: Anal. Ante-Nic. Bd. II, 1854 S. 38 versichert: „in oriente vulgatissimi sunt canones Hippolyti qui dicuntur, syriace, arabice, aethiopice et coptice inveniendi; maximam libri octavi [Const. Apost.] partem comprehendentes, ut infra in editione nostra monstrabimus", so geht doch schon hieraus, und auch aus dem Folgenden (S. 39) hervor, dass er hier dem Auszug aus Const. Apost. VIII, den Const. per Hippol., den Namen der canones giebt, und nicht die C. H. im Auge hat.

Sind aber diese Misverständnisse und Verwechselungen alle aus der mangelhaften Kenntnis der C. H. zu erklären, so kann diese Entschuldigung für die Kritik Bunsens nicht gelten (Hippolytus und seine Zeit Bd. 1. 1852 S. 520 ff. 380). Er schöpfte seine Kenntnis direkt aus einem schon von Beveridge benutzten arabischen codex der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford. Durch Dr. Moritz Steinschneider (jetzt in Berlin) liess sich Bunsen eine deutsche Übersetzung von c. 1—4 anfertigen [1];

1) Bunsen giebt weder in der englischen (Bd. 2, S. 356) noch in der deutschen (Bd. 1, S. 525) Ausgabe eine nähere Bezeichnung für „die von Beveridge erwähnte Barocci'sche arabische Handschrift" an. Nach Pusey's Index (Bd. II, S. 683) zu Uri's Katalog der Bodlejana giebt es dort nur eine Handschrift, welche die C. H. enthält: n. LXI u. LXII (Hunt. 31. 32), das Sammelwerk des Macarius, A. D. 1680 (Bd. I, S. 39 ff.). Aber diese kann Beveridge nicht benutzt haben, da sein zweiter Band schon 1672 erschien. Herr Dr. Steinschneider, bei dem ich anfragte, vermochte mir nicht mehr anzugeben, aus welcher Handschrift er damals seine Übersetzung hergestellt hatte. Wenn Bunsens Bemerkung zu Recht besteht, kann der codex wohl nur der von Beveridge (Synodikon II, App. S. 211) erwähnte Nomocanon Ibn-al-Assals sein, der in seiner Vorrede allerdings die C. H. unter seinen Quellen anführt („canones Julii patriarchae Romani 38" a. a. O. ist eine falsche Deutung von „Abulides"), und Stücke daraus häufig beibringt (s. unten); ob aber auch gerade die von Steinschneider übersetzten, lässt sich vorerst noch nicht feststellen.

durch W. Cureton liess er diese Übersetzung mit einer andern, als sehr unleserlich bezeichneten Handschrift des Britischen Museums (cod. Rich. 7211)[1]) vergleichen und ausserdem c. 10—15 und 20—22 auf ihren Inhalt einsehen, und gab auch c. 2, c. 4 und Teile von c. 20 und 21 heraus (S. 525 ff.) — die erste Publikation eines Teiles vom Texte unsrer Schrift. So ausgerüstet, wie keiner seiner Vorgänger, sofern ihm der Schlüssel in die Hand gedrückt war zur Erkenntnis der schwierigen Verwandschaftsverhältnisse mit den Schriften, die er eben vorher aufs ausführlichste besprochen hatte, eröffnet er eine Kritik über die C. H., die in ihrer blinden Kühnheit steuerlos, in ihren Resultaten unhaltbar ist. Alles, was er in den verwandten Schriften — den Tattamschen canones und den Const. Apost. — nicht wiederentdeckt, ist ihm „offenbar späteres Einschiebsel", wobei er denn das verdiente Misgeschick hat, aus diesen von unechten Bestandteilen durchsetzten canones nur Ursprüngliches auszuscheiden. Obwohl ihm eine echte Grundlage dieser ganzen Literatur, die auf Hippolyt zurückgeht, zweifellos ist, sieht er dieselbe doch nicht in den C. H., sondern hält diese nur für ein tertiäres Produkt gegenüber den andern sekundären Verordnungen. Da er indes nirgends Gründe anführt, sondern alles vom ästhetischen Gefühl aus beurteilt, erspart er die Mühe der Widerlegung.

Endlich gab — fast 200 Jahre nach ihrem ersten Bekanntwerden — Daniel Bonifacius von Haneberg im Jahre 1870 die C. H. heraus. Er hat seiner Ausgabe (S. 27—61) eine lateinische Übersetzung (S. 63—96) folgen lassen, die er mit einer Fülle von Anmerkungen (S. 97—125) begleitet. Dem Ganzen sind Prolegomena (S. 1—26) vorausgeschickt. Wer sucht, kann vieles an dieser Herausgabe zu tadeln und zu wünschen finden; und auch, wer das nicht thut, wird es nicht umgehen können, manches anzumerken. Die Anlage des Ganzen ist nicht praktisch; man hätte den arabischen Text neben der lateinischen Übersetzung gewünscht und die Anmerkungen darunter, damit nicht der Leser gezwungen ist, die textkritischen Bemerkungen und die Varianten sich mühsam aus Prolegomena und Annotationes zusammen-

1) cf. Rieu: Catal. codd. mss. orient. Mus. Brit. II (1846) S. 21—24: cod. arab. XIX; A. D. 1682. Es ist ebenfalls die Canonensammlung des Macarius. Auch dies ist die einzige Handschrift des Brit. Mus., welche die C. H. enthält.

zusuchen. Man könnte wünschen, aus dem Arabischen entweder alle Ungenauigkeiten, oder gar keine entfernt zu sehen, nicht aber nur einen Teil (cf. S. 6 Anm. 2). Man wünscht endlich und vor allem die Prolegomena entweder sehr vermehrt oder verkürzt zu sehen. Denn Haneberg sucht hier die vielen historischen Fragen, welche durch die Herausgabe der C. H. angeregt werden mussten, wenigstens alle zu streifen. Aber so wie die Lage der Dinge hier ist, ist mit kurzen Bemerkungen nichts genützt. Es sind vielmehr sehr langwierige Untersuchungen und langweilige Darlegungen notwendig, ehe man hier festen Boden unter den Füssen bekommt. Haneberg kennt auch die weitverzweigte, pseudoapostolische Literatur, aber er hat sich keine kritischen Ansichten darüber gebildet; er macht für einige, von mehreren dieser Schriften behandelte loci treffende Bemerkungen, aber sein Schlussresultat ist befremdend. Hippolyt soll der Verfasser sowohl der C. H. als auch der Const. Apost. sein; die einen enthielten die reinen Traditionen der Apostel, die andern seien durch eigene Zuthaten vermehrt. Der Beweis wird in der Geistesverwandschaft der Const. Apost. und der Philosophumena gefunden; und der Leser wird schliesslich noch durch eine vermehrte Auflage der alten Hypothese erfreut, dass Hippolyt, der Freund des Origenes, aus Alexandrien stamme, erst spät nach Rom gekommen sei und die alexandrinische Liturgie dort eingeführt habe. Seine letzten Worte geben der Freude über eine so alte Bezeugung des filioque im 3. Artikel Ausdruck (S. 26). Dies Alles wünschte man aus der Ausgabe entfernt, zumal es so leicht zu entfernen und keineswegs für die ganze Arbeit charakteristisch ist. Dem gelehrten und geistreichen Übersetzer sind in diesen historischen Fragen die Augen gehalten; das liegt aber zum guten Teil an der Schwierigkeit und Verwickeltheit der Probleme. Die Wissenschaft ist dem würdigen Benediktinerabte und späteren Bischof von Speyer für die Herausgabe und Übersetzung dieser so lange gekannten und verkannten C. H. aus so schwer erreichbaren, kostbaren Handschriften, unter Beifügung so mannigfachen brauchbaren kritischen Materials, zu so grossem Danke verpflichtet, dass man über diese Zugaben gern hinwegsieht. —

Die Ausgabe, schon vorher in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie (philos.-philol. Klasse 5. Juni 1869) angekündigt, ist nach dem schon bekannten vatikanischen Macarius-

durch W. Cureton liess er diese Übersetzung mit einer andern, als sehr unleserlich bezeichneten Handschrift des Britischen Museums (cod. Rich. 7211)[1]) vergleichen und ausserdem c. 10—15 und 20—22 auf ihren Inhalt einsehen, und gab auch c. 2, c. 4 und Teile von c. 20 und 21 heraus (S. 525 ff.) — die erste Publikation eines Teiles vom Texte unsrer Schrift. So ausgerüstet, wie keiner seiner Vorgänger, sofern ihm der Schlüssel in die Hand gedrückt war zur Erkenntnis der schwierigen Verwandschaftsverhältnisse mit den Schriften, die er eben vorher aufs ausführlichste besprochen hatte, eröffnet er eine Kritik über die C. H., die in ihrer blinden Kühnheit steuerlos, in ihren Resultaten unhaltbar ist. Alles, was er in den verwandten Schriften — den Tattamschen canones und den Const. Apost. — nicht wiederentdeckt, ist ihm „offenbar späteres Einschiebsel“, wobei er denn das verdiente Misgeschick hat, aus diesen von unechten Bestandteilen durchsetzten canones nur Ursprüngliches auszuscheiden. Obwohl ihm eine echte Grundlage dieser ganzen Literatur, die auf Hippolyt zurückgeht, zweifellos ist, sieht er dieselbe doch nicht in den C. H., sondern hält diese nur für ein tertiäres Produkt gegenüber den andern sekundären Verordnungen. Da er indes nirgends Gründe anführt, sondern alles vom ästhetischen Gefühl aus beurteilt, erspart er die Mühe der Widerlegung.

Endlich gab — fast 200 Jahre nach ihrem ersten Bekanntwerden — Daniel Bonifacius von Haneberg im Jahre 1870 die C. H. heraus. Er hat seiner Ausgabe (S. 27—61) eine lateinische Übersetzung (S. 63—96) folgen lassen, die er mit einer Fülle von Anmerkungen (S. 97—125) begleitet. Dem Ganzen sind Prolegomena (S. 1—26) vorausgeschickt. Wer sucht, kann vieles an dieser Herausgabe zu tadeln und zu wünschen finden; und auch, wer das nicht thut, wird es nicht umgehen können, manches anzumerken. Die Anlage des Ganzen ist nicht praktisch; man hätte den arabischen Text neben der lateinischen Übersetzung gewünscht und die Anmerkungen darunter, damit nicht der Leser gezwungen ist, die textkritischen Bemerkungen und die Varianten sich mühsam aus Prolegomena und Annotationes zusammen-

1) cf. Rieu: Catal. codd. mss. orient. Mus. Brit. II (1846) S. 21—24: cod. arab. XIX; A. D. 1682. Es ist ebenfalls die Canonensammlung des Macarius. Auch dies ist die einzige Handschrift des Brit. Mus., welche die C. H. enthält.

zusuchen. Man könnte wünschen, aus dem Arabischen entweder alle Ungenauigkeiten, oder gar keine entfernt zu sehen, nicht aber nur einen Teil (cf. S. 6 Anm. 2). Man wünscht endlich und vor allem die Prolegomena entweder sehr vermehrt oder verkürzt zu sehen. Denn Haneberg sucht hier die vielen historischen Fragen, welche durch die Herausgabe der C. H. angeregt werden mussten, wenigstens alle zu streifen. Aber so wie die Lage der Dinge hier ist, ist mit kurzen Bemerkungen nichts genützt. Es sind vielmehr sehr langwierige Untersuchungen und langweilige Darlegungen notwendig, ehe man hier festen Boden unter den Füssen bekommt. Haneberg kennt auch die weitverzweigte, pseudoapostolische Literatur, aber er hat sich keine kritischen Ansichten darüber gebildet; er macht für einige, von mehreren dieser Schriften behandelte loci treffende Bemerkungen, aber sein Schlussresultat ist befremdend. Hippolyt soll der Verfasser sowohl der C. H. als auch der Const. Apost. sein; die einen enthielten die reinen Traditionen der Apostel, die andern seien durch eigene Zuthaten vermehrt. Der Beweis wird in der Geistesverwandschaft der Const. Apost. und der Philosophumena gefunden; und der Leser wird schliesslich noch durch eine vermehrte Auflage der alten Hypothese erfreut, dass Hippolyt, der Freund des Origenes, aus Alexandrien stamme, erst spät nach Rom gekommen sei und die alexandrinische Liturgie dort eingeführt habe. Seine letzten Worte geben der Freude über eine so alte Bezeugung des filioque im 3. Artikel Ausdruck (S. 26). Dies Alles wünschte man aus der Ausgabe entfernt, zumal es so leicht zu entfernen und keineswegs für die ganze Arbeit charakteristisch ist. Dem gelehrten und geistreichen Übersetzer sind in diesen historischen Fragen die Augen gehalten; das liegt aber zum guten Teil an der Schwierigkeit und Verwickeltheit der Probleme. Die Wissenschaft ist dem würdigen Benediktinerabte und späteren Bischof von Speyer für die Herausgabe und Übersetzung dieser so lange gekannten und verkannten C. H. aus so schwer erreichbaren, kostbaren Handschriften, unter Beifügung so mannigfachen brauchbaren kritischen Materials, zu so grossem Danke verpflichtet, dass man über diese Zugaben gern hinwegsieht. —

Die Ausgabe, schon vorher in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie (philos.-philol. Klasse 5. Juni 1869) angekündigt, ist nach dem schon bekannten vatikanischen Macarius-

codex Assemani's und einer andern von Haneberg in der Bibliothek der Barberini in Rom entdeckten Handschrift hergestellt.

Der Vaticanus ist ein arabischer Codex, in Grossfolio, auf Bombyx geschrieben, wird allgemein als schön geschrieben bezeichnet, doch ist er nach Hanebergs Urteil nicht immer korrekt (Sitz.-Ber. S. 33). Er besteht aus 2 Bänden, der erste zu 302, der zweite zu 178 Blättern, in 2 Kolumnen abgeteilt. Die Teilung in 2 tomi aber ist nur eine äusserliche; denn von den 4 Büchern der „canones imperatorum" findet sich das erste im 1., die 3 andern am Anfang des zweiten Bandes. Bei Assemani (Bibl. orient. Bd. 1. 1709 S. 619) hat er die Nummern II und III; doch werden nebenher auch die (wohl Bibliotheks-)Nummern 151 und 167 angegeben. Bei Mai (Script. veter. nova coll. Bd. 4. 1832 S. 275 ff.) haben sich die beiden Teile wieder zusammengefunden als n.n. 149 und 150.

Joseph Simon Assemani kaufte ihn auf seiner ägyptischen Reise in Kairo von dem Patriarchen Johannes XVI. für den Vatikan (Bibl. or. III, 1 S. 278). Um so mehr ist es zu verwundern, dass die Nachrichten, die er selbst über den Codex (Bibl. or. I, S. 619 f.) giebt, so viele Irrtümer enthalten. Am Schluss der Inhaltsangabe des ersten Bandes bemerkt er: „— — script. anno martyrum 940 (Christi 1372) collectore et scriptore Macario presbytero et monacho in monasterio S. Macarii Magni in deserto Scetensi", und am Schluss des zweiten Bandes: „script. anno Christi 1372 eodem collectore et scriptore Macario". (Ebenso Bd. III, 1 S. 278). Also der Presbytermönch Macarius stellte mit eigener Hand diese umfangreiche Sammlung her, im Kloster des Macarius in der Wüste Skete[1]). Aber wann? Die Märtyrerära geht auf das erste Jahr Diocletians, 284 zurück; also muss eine der Zahlen Assemani's an 3 Stellen falsch sein.

Bei Mai (a. a. O.) aber ist die Vorrede des Schreibers in lateinischer Übersetzung mitgeteilt[2]): „Incipimus . . . describere collectionem canonum . . . quos in hoc sacro libro presbyter . . . Macarius, unus ex presbyteris monasterii sancti Johannis exigui in deserto scetensi, ex pluribus codicibus in deserto, et in urbe

---

1) Auch Bickell S. 208 ff. hat dieselben Angaben; da er auffallender Weise Mai überhaupt nicht kennt.

2) cf. Rieu, Catal. codd. mss. orient. Mus. Brit. II, S. 21.

Misra, atque alibi inventis, congerere studuit; testatusque est, se admodum elaborasse, pluresque annos impendisse in adornando hoc opere; quod prout inventum est, in hocce exemplari describitur". Und am Schluss des zweiten Bandes: „Absolutus est liber hic benedictus, qui complectitur omnes sacros ecclesiae canones, mense emscir (februario), anno ss. martyrum millesimo octogesimo octavo (Christi 1332)".

Hier unterscheidet sich der namenlose Schreiber deutlich von dem Macarius, dem Verfasser der Sammlung; die nitrische Wüste wird auch hier als dessen Heimat angegeben, aber sein Kloster ist nicht nach Macarius, sondern nach Johannes Exiguus [1]) benannt; die Jahreszahl, die sich am Schluss findet, ist zwar auch hier

1) Tischendorf: Reise in den Orient Bd. 1. 1846 S. 110 beschreibt die Sketische Wüste und deren Klöster. Er fand nur 4 dort vor: 1. das des Macarius, 2. des Pischôi, 3. der h. Jungfrau der Syrer, 4. der Jungfrau elbaramous, die noch heute bestehen (cf. Ersch u. Gruber, Encyklopädie; 2. Section, Bd. XXXIX, Artikel „Kopten" von Ludwig Stern, S. 24). Aber er teilt S. 131 f. ein Stück aus der Reisebeschreibung Wanslebens (1663) mit, der Folgendes berichtet: „aus einem alten, arabischen Manuscripte sah ich, dass ehemals 7 berühmte Klöster in der Wüste existiert hätten: 1. das Kloster zum h. Macarius. 2. das zum h. Johann dem Kleinen. 3. Amba Bischoi" etc. etc. „Von allen diesen Klöstern aber kann man nur noch 2 als beträchtlich anführen; nämlich das Kloster der Syrer und das zum Amba Bischoi". — Noch weiter zurück führt der arabische Geschichtschreiber Makrizi (gest. 1440/41), der in seiner „Geschichte der Kopten" (ed. Ferd. Wüstenfeld 1845) 86 Klöster kennt, die alle im 15. Jahrhundert noch bestanden. Von dem Kloster des Johannes Exiguus sagt er (S. 111): „68. das Kloster des Bu Johannes-el-Casir soll in den Zeiten des Constantinus, des Sohnes der Helena, gebaut sein. Dieser Abu-Johannes besass merkwürdige Eigenschaften und gehört zu den berühmtesten Mönchen. Die Umstände dieses Klosters waren sehr günstig, und es lebte darin eine grosse Anzahl von Mönchen; jetzt sind darin nur noch 3 Mönche übrig". Und S. 113.: „84. das Kloster des Johannes-el-Casir, gewöhnlich el-Coseir genannt . . . ursprünglich heisst es aber, wie gesagt, Deir el casir (Kloster des Kurzen) . . . und wird auch das Kloster des Heraklius und Kloster des Maultiers genannt; . . . Es gehörte zu den grössten Klöstern der Christen, jetzt ist aber nur noch einer darin, welcher es bewacht, und es ist in den Händen der Melikiten". — Sachau (Bruns-Sachau, syrisch-römisches Rechtsbuch S. 179 Anm. 3): „Der Verfasser, von Uri nicht bemerkt, nennt sich: ‚Macarius, einer von den Mönchen des heiligen Abu-Bokhons des Kurzen in der Wüste Shihât oder Scete". Indessen folgt Sachau hier, wie mir Dr. Bachmann freundlichst mitteilte, einer falschen Punktation; es sei auch hier zweifellos Abu-Johannes zu lesen.

durch einen Fehler entstellt, aber dieser ist leicht und sicher zu korrigieren, 1332 in 1372.

Schwieriger zu finden ist die Zeit, in die das Unternehmen des Macarius fällt. In der Überschrift Mai's wird gesagt: „colligente Macario presbytero et monacho scetensi, qui circa decimum Christi saeculum claruit". Dass diese Zeitbestimmung unmöglich richtig ist, geht aus dem Index des Codex hervor. Im zweiten Bande giebt er eine Reihe von canones alexandrinischer Patriarchen, vom Marcus filius Zaraae[1]) bis Kyrillos ibn Laklak (1235—1243) und der unter letzterem gehaltenen Synode von Kairo (1241) wieder und beruft sich mehrmals auf das Werk Safi ibn-al-Assals, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhdts. lebte. Wir haben also das Werk des Macarius zwischen 1241 und 1372 anzusetzen.[2])

In dieser Sammlung nun, in der Macarius das gesamte kirchenrechtliche Material, das ihm in der nitrischen Wüste, dem benachbarten Misra (Kairo) und anderwärts erreichbar war, von pseudoapostolischen Schriften an bis auf die canones seiner zeitgenössischen Patriarchen, in Jahre langer Arbeit zusammengestellt hat, stehen im ersten Bande an 26. Stelle (nach Assemani's, an 25. nach Mai's Zählung) die canones Hippolyti, in dem Vaticanus Blatt 213—226.

Es ist indes Haneberg gelungen, noch eine zweite bis dahin unbekannte Handschrift in der Bibliothek der Barberini in Rom aufzufinden. Seine Angaben darüber sind spärlich. Er sagt nur, sie (n. VI, 33) enthalte dasselbe, wie der erste Band der vatikanischen, sei i. J. 1350 geschrieben, und wahrscheinlich von derselben Hand wie die vatikanische (Sitz.-Ber. S. 34). Wenn die Übereinstimmung mit dem 1. Bande des Vat. — wie wir annehmen müssen — eine genaue ist, haben wir also auch hier eine Abschrift der Sammlung des Macarius. Übrigens kann dieser Barberinianus nicht die Vorlage des Vaticanus sein; denn dieser hat trotz grosser Verwandtschaft eine Reihe ursprünglicher Lesarten.

---

1) Richtiger: Makarios III. Abulfarag ibn Zerah (1166—1189).

2) Haneberg nennt Macarius „fast gleichzeitig" mit Abulbarakat, der nach Wansleben um 1363 lebte (Sitz.-Ber. S. 33). Aber möglicher Weise schöpft auch H. nur aus Assemani, und bestimmt das Leben des Macarius nach dem Alter des Codex.

Wir können somit das Zeitalter des Macarius auf 1241—1350 begrenzen, und wohl annehmen, dass, wie der Vaticanus i. J. 1372, so der Barberinianus i. J. 1350 — da er wahrscheinlich von derselben Hand ist — aus einem gemeinsamen Urtypus, vielleicht gar der Sammlung des Macarius selbst, abgeschrieben wurde [1]).

Bei der Kritik der C. H. sind wir in erster Linie an die Ausgabe Hanebergs gebunden; doch nicht allein. Wir haben ausserdem zunächst die französischen Überschriften Wanslebens, die wohl auf Abulbarakat zurückgehen. Dieser, der koptische, jakobitische Presbyter Abulbarakat ibn Kibr, auch sonst als Schriftsteller bekannt [2]), stellte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhdts einen Nomocanon, d. h. eine nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Sammlung des kirchenrechtlichen Materials zusammen. Er hat also — wenn vielleicht auch nur kurz — nach Macarius gelebt [3]).

Er nannte sein Werk: „Lampas tenebrarum et declaratio officiorum“ (cf. Mai S. 215 ff. und 566 f.; Assemani I, S. 332 f.; ein drittes Exemplar soll im Museum Borgianum sein; cf. Haneberg S. 1). Im 7. Kapitel giebt er einen „Catalogus virorum illustrium christianorum, eorumque scriptorum, quorum nonnulli in fine codicis recensentur“, wo er auch die C. H. erwähnt (Assemani III, 1 S. 15) und ihren Inhalt angiebt (Haneberg in Sitz.-Ber. S. 37). Wansleben selbst sagt, dass die eigentliche Masse seines Buches (s. oben) hieraus entnommen sei, und Bickell (S. 207 f.) wie Haneberg (Sitz.-Ber. S. 37; C. H. S. 5) haben wohl mit Recht dies auch von den Inhaltsangaben der C. H. angenommen. Diese sind trotz aller Verwandtschaft von den Überschriften im Macariuscodex doch so verschieden, dass wir uns einer Vergleichung nicht entziehen können [4]).

1) Der hohe Wert dieser Hanebergschen codices tritt erst ins rechte Licht, wenn man damit das junge Alter der beiden englischen Macariushandschriften (1680 bezw. 1682) — der einzigen, welche wir noch konstatieren konnten — vergleicht (S. 5 u. 6 Anmm.).

2) cf. Ersch und Gruber, „Kopten“ (vom L. Stern) S. 20 u. Anm. 50; S. 29 u. Anm. 28.

3) Wansleben sagt in der Einleitung: „qui vivait en l'an des martyrs 1074, qui était l'an de notre seigneur 1363“. Eine der Zahlen ist falsch; doch ist das ohne praktische Bedeutung.

4) Nach Mai S. 566; Assemani I, S. 332 handelt das erste Kapitel des

Wansleben.	Haneberg.
Canones quos composuit Hippolytus, princeps episcoporum Romae, secundum mandata dominorum apostolorum ex auctoritate domini nostri Christi. Sunt autem 38 canones. (Haneberg S. 5).	— — — Hi sunt canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Hippolytus princeps episcoporum Romanorum secundum mandata apostolorum, ex parte spiritus sancti, qui loquebatur per eum. Sunt autem canones numero 38. — —
c. 1. traite de la sainte foi de Jésus-Christ.	c. 1. de sancta fide.
c. 2. des évêques.	c. 2. de episcopis.
c. 3. des oraisons qu'on dit sur ceux qu'on ordonne évêques, et de l'ordre de la messe.	c. 3. oratio super eum, qui in episcopum consecratur, et ordo missae.
c. 4. de l'ordination du prêtre.	c. 4. de ordinatione presbyteri.
c. 5. de celle du diacre.	c. 5. de ordinatione diaconorum.
c. 6. de ceux qui sont persécutés pour la foi.	c. 6. de iis, qui propter fidem poenis afficiuntur.
c. 7. du choix de l'anagnoste et du sousdiacre.	c. 7. de iis, qui eliguntur in anagnostas et subdiaconos.
c. 8. du don de la santé.	c. 8. de charismatibus sanationis.
c. 9. du prêtre qui demeure dans un lieu indécent pour son caractère.	c. 9. non decere [sacerdotes] habitare in locis alienis. De honorandis viduis.
c. 10. de ceux qui se convertissent à la réligion chrétienne.	c. 10. de iis, qui christiani fieri desiderant.
c. 11. de celui qui fait des idoles.	c. 11. de iis, qui imagines deorum sive pictoria arte sive sculptura conficiunt.

Abulbarakat: „de fide in trinitatem et incarnationem verbi". Man könnte geneigt sein, das für eine Nachahmung des c. 1 der C. H. zu halten, der denselben Inhalt hat. — Sehr bemerkenswert ist auch die Notiz Mai's über die canones des Basilius, die im Marcariuscodex an zweiter Stelle den C. H. folgen: „27. Ejusdem sancti Basilii magni canones alii 106 de capitibus ritui ecclesiae convenientibus, juxta sanctorum apostolorum constitutiones. Init. fol. 228. Canon primus: De sancta fide. Ante omnia de fide disseramus" — dieselbe Überschrift und wörtlich derselbe Anfang wie c. 1. der C. H.

Wansleben.	Haneberg.
c. 12. contient un dénombrement des professions, dont on ne doit pas recevoir à la réligion chrétienne ceux qui les exercent, qu'auparavant ils n'ayent fait pénitence.	c. 12. de reprobatione quorundam operum, propter quae quis a communione arcendus est, donec poenitentiam agat.
c. 13. du rang que les souverains doivent tenir dans l'église.	c. 13. de potestate et militibus, qui omnino arcendi sunt.
c. 14. qu'il n'est pas permis aux chrétiens de porter les armes.	c. 14.
c. 15. des métiers qui ne sont pas permis aux chrétiens.	c. 15. de quibusdam operibus illicitis.
c. 16. du chrétien qui se marie avec une esclave.	c. 16. de eo, qui habet concubinam, qua spreta aliam ducere vult.
c. 17. de la femme libre.	c. 17. de feminis liberis; quid fiat de gravidis; de separatione virorum a feminis; virgines facies et capita velare debere.
c. 18. de la sage-femme; et que les femmes doivent être séparées des hommes, quand on prie Dieu.	c. 18. Iterum de puerperis.
c. 19. du catéchumène qui souffre le martyre avant que d'être baptisé.	c. 19. de catechumenis et de ordine baptismi et missae.
c. 20. du jeûne du mercredy, du vendredy, et du carême.	c. 20. de jejunio feriae quartae et sextae et quadragesimae.
c. 21. que les prêtres et le peuple sont obligés de s'assembler tous les jours à l'église.	c. 21. de quotidiano coetu sacerdotum et populi in ecclesia.
c. 22. de la semaine de la pâque des juifs, et de celui qui ne sait pas la pâque.	c. 22. de hebdomade paschali secundum Judaeos, de vitanda laetitia, de cibis illa hebdomade licitis, de iis denique, qui in itinere ignorant tempus paschale.

Wansleben.

Canones quos composuit Hippolytus, princeps episcoporum Romae, secundum mandata dominorum apostolorum ex auctoritate domini nostri Christi. Sunt autem 38 canones. (Haneberg S. 5).

c. 1. traite de la sainte foi […] Jésus-Christ. […]

c. 2. des évêques. […]

c. 3. des oraisons q[…] ceux qu'on ord[…] […]on doit et de l'ordre […]

c. 4. de l'or[…] […] tous les

c. 5. de c[…]

c. 6. de […] po[…]

c. […]

[…] que les fidèles ne doivent rien manger avant la sainte communion.

c. 29. qu'on doit prendre garde que rien du calice ne tombe en terre.

Haneberg

— — — Hi sunt […] illam esse siae et praec[…] […] et acquisitio- sit Hipp[…] […]ito studio fieri. copor[…] […]andis ab episcopo dur[…] […] Aegrotos, qui habent r[…] […] in eandem redire […]re, ubi preces in ecclesia […]xerint.

c. 25. de procuratore infirmorum episcopali et de temporibus orationis.

c. 26. de audiendo verbo in ecclesia et de oratione in ipsa.

c. 27. praecipitur, ut is, qui non quotidie ecclesiam adit, tamen lectioni bibliorum vacet, adjungitur excitatio ad preces effundendas media nocte et tempore gallicinii, simul ad lavandas manus tempore omnium orationum.

c. 28. nemini fidelium licere, ut quicquam gustet, antequam sacra mysteria sumserit, imprimis tempore jejunii sancti.

c. 29. Eucharisticas oblationes supra altari sublatas bene custodiendas esse, ne quicquam in calicem sanctum incidat, neve communicantibus sacerdotibus vel fidelibus quicquam decidat, ne spiritus malignus iis potiatur. Intra velum nil pronuntiari debere, nisi orationes. Finita communione laicorum psalmos esse recitandos loco tintinna-

Wansleben.	Haneberg.
	bulorum. De signo crucis. De projiciendo pulvere altaris in sacrarium.
des catéchumènes.	**c. 30. de catechumenis et quae ad eos pertinent.**
le diacre peut com- peuple avec la permis- évêque ou du prêtre.	**c. 31. de episcopo vel sacerdote, qui diacono praecipiunt, ut communionem distribuat.**
les veuves et les sont obligées de prier avec assiduité.	**c. 32. Virgines et viduas jejunio et orationi in ecclesia vacare debere, clericos suo arbitrio jejunare posse, episcopum jejunio non debere sese obstringere, nisi cum clero propter agapen vel vigiliam, quae fiunt ad commodum pauperum.**
c. 33. qu'on doit faire la commémoration des fidèles défunts tous les jours, hormis le dimanche.	**c. 33. de commemoratione pro defunctis; interdicitur, ne fiant die dominica.**
c. 34. de la modestie des séculiers dans l'église.	**c. 34. de multiloquio et clamore vitando. De sanctis in habitacula fidelium intrantibus.**
c. 35. que les diacres peuvent dire le benedicite et les graces, lorsqu'ils vont à quelque agape, et que l'évêque n'y est pas.	**c. 35. de diacono praesente in agape, loco presbyteri absentis, eumque posse illius munere fungi in oratione et fractione panis benedictionis, neque tamen in corpore. De viduis.**
c. 36. des prémices de la terre et des voeux.	**c. 36. de primitiis fructuum terrae et primitiis arearum et torcularium, olei, mellis, lactis et lanae et similium, quae ad episcopum deferenda sunt, qui benedictionem illis impendat.**
c. 37. que toutes les fois que l'évêque dit la messe, les prêtres	**c. 37. episcopum quotiescunque sanctis mysteriis frui vult,**

Wansleben.	Haneberg.
qui y assistent doivent être revêtus d'aubes.	diaconos et presbyteros congregare debere indutos vestimenta alba, pulchriora populi. Idem de anagnostis valet.
c. 38. qu'aucun ne doit dormir la nuit de la résurrection de notre seigneur.	c. 38. De nocte, qua surrexit dominus noster Jesus Christus, quod omnes illam noctem vigilia peragere, deinde aqua lavari debeant. De iis, qui post baptismum peccata committunt; commentatio de hac re, sequitur commentatio de iis, quae fieri non debeant, denique de iis, quae observanda sint.

Der erste Eindruck, den man aus einer Vergleichung beider erhält, ist der, dass die Überschriften im ganzen dieselben sind. Die Wanslebens scheinen mehrere Male stark abgekürzt, und zwar nicht nur, wo Weitschweifigkeiten präciser gefasst sind; auch ganze Teile der Überschriften, welche sich auf Teile des Textes beziehen, sind weggelassen. Oft hat auch Wansleben seine Vorlage missverstanden (c. 9. 13. 16. 32. 36); nur einmal (c. 14) hat er eine Überschrift, die wir bei Haneberg nicht finden. Aber Wansleben hat auch seine Quelle nicht genannt, und ist so nicht verpflichtet, den Wortlaut seiner Quelle wiederzugeben. Er will seinen Lesern nur einen Überblick über den Inhalt der C. H. verschaffen, und hat so freie Hand abzukürzen und verdeutlichende Zusätze zu machen. Und Abulbarakat hatte dieselbe Freiheit oder hat sie sich wenigstens wohl genommen. An einer Stelle aber ist scheinbar ein Unterschied der Vorlage Abulbarakats von unserem Text zu konstatieren. Die cc. 17 und 18 bei Wansleben (Abulbarakat) sind bei Haneberg (Macarius) in c. 17 zusammengezogen, und von dem kurzen c. 18 findet sich bei Wansleben keine Spur. Das wird von Wichtigkeit, sobald wir den Inhalt von c. 18 ansehen. In c. 17 war gesagt, dass die Wöchnerinnen nach der Geburt eines männlichen Kindes 20, nach der eines weiblichen 40 Tage unrein sein sollten; c. 18 setzt sich dazu in

Widerspruch, und bestimmt 40 Tage Unreinheit bei der männlichen, 80 bei der weiblichen Geburt; in Übereinstimmung ebenso mit Lev. 12, 2 ff. wie mit der koptischen Sitte, die Knaben am 40., die Mädchen am 80. Tage nach der Geburt zu taufen (Ersch u. Gruber, „Kopten" von Stern, S. 23). C. 18 ist also offenbar eine Korrektur, von einem gesetzeskundigen Abschreiber oder Bearbeiter hinzugefügt. Er wagte nicht, die Bestimmung seiner Vorlage selbstthätig zu ändern; aber er fügte seine gegründetere Ansicht hinten an. Deshalb zog er auch — so scheint es — die cc. 17 und 18 seiner Vorlage in c. 17 zusammen und reservierte für seine Zuthat den c. 18. Diese Interpolation aber scheint Abulbarakat noch nicht zu kennen. Von hier aus wäre man aufs neue versucht, auch an andern Stellen auf das Nichtvorhandensein gewisser Passagen bei Abulbarakat zu schliessen; aber bei der Lage der Dinge sind hier Schlüsse e silentio nicht gestattet, so verlockend sie wären; und durch eine Vergleichung mit Ibn-al-Assal wird auch das einzige, soeben gewonnene Resultat mindestens zweifelhaft gemacht.

Ein Jahrhundert vor Abulbarakat, in der 1. Hälfte des 13. Jahrhdts., lebten die beiden Brüder Ibn-al-Assal, beide bekannt durch kirchenrechtliche Schriften (cf. die Bemerkung Abulbarakats bei Haneberg S. 1 f. Anm. 2; Renaudot: Hist. patr. Alexandr. 1713 S. 586 ff.). Von Abu Ishak ibn-al-Assal, einem der hervorragendsten koptischen Gelehrten, haben wir ausser manchen andern verdienstvollen Werken (cf. Ersch u. Gruber, Artikel „Kopten" und „Koptische Sprache u. Literatur" von L. Stern) ein Rechtskompendium, ähnlich dem Abulbarakats, das aus Assemani I, S. 623 und Mai S. 283 f., und auch aus der ungenaueren Beschreibung in Beveridge's Synodikon (Bd. II. 1672 App. S. 211) schon längere Zeit, wenn auch unvollkommen, bekannt war.

Das sehr umfangreiche Werk besteht aus 2 Teilen, der erste in 22 Kapiteln das canonische, der zweite in 29 Kapiteln das Civilrecht umfassend, beruht aber fast ausschliesslich auf kirchenrechtlichen Quellen: ausser der Bibel der pseudoapostolischen Literatur, den Beschlüssen der Concilien und den Canones des Hippolyt, Basilius, Chrysostomus u. a.; römisches Recht findet sich nur in den „Canones regum" (es ist das „Syrisch-römische Rechtsbuch aus dem 5. Jhdt.", herausgegeben von Bruns und Sachau 1880). Wegen der reichlich angeführten Belegstellen

aus zum Teil noch unedierten Quellen hat das Werk gerade für den Kirchenhistoriker die grösste Bedeutung. Diese Collectio canonum ist auch ins Äthiopische übersetzt worden und bildet in Abessinien unter dem Titel Fetha-Nagast, d. i. „Recht der Könige“, das noch heute gültige Landesrecht. Die Übersetzung soll aus dem Jahre 1681 herrühren [1]), und zwar nach einer Notiz der Berliner Handschrift n. 42 (aus dem Jahre 1696) von dem Diakon Petrus, dem Sohne des Abda Said, unter Beihilfe des Presbyters Abraham verfasst sein (Bachmann S. X). Schon vor längerer Zeit war das 44. Kapitel dieser abessinischen Übersetzung, „de regibus“, durch Friedrich August Arnold (Halle 1841) bekannt geworden, das freilich nur geringe Belehrung gewährt, und kürzlich ist von Johannes Bachmann das 24. Kapitel „de sponsalibus, dote et matrimonio“ mit der für das orientalische Kirchenrecht bedeutsamen Einleitung, unter Berücksichtigung des arabischen Originals, mit lateinischer Übersetzung herausgegeben worden. Nach einer neuerdings durch die Zeitungen laufenden Notiz steht die Herausgabe des ganzen Werkes durch Guidi in Rom zu erwarten, dem die italienische Regierung wegen ihrer Beziehungen zu Abessinien Auftrag dazu erteilt hat. In den beiden bis jetzt herausgegebenen Teilen werden die C. H. nur einmal angeführt, aber gerade diese Stelle ist von grösster Bedeutung. Sect. V, Caput III, Pars XI des 24. Kap. heisst es: „Hippolyt. XVIII: Mulier, quae peperit, maneat extra sacrum quadraginta dies, si mas est; sin autem peperit feminam, octoginta dies. Neve porrigatur puerperae coena sacra, antequam purificetur [2]), nisi viginti dies praeterierunt apud marem et quadraginta dies apud feminam. Atque iterum (dicit): Decet fugere adulteram“ [3]). Die zweite Stelle, welche angeführt wird, „decet fugere adulteram“, findet sich in unsern C. H. nicht; und da sie schwerlich in dem Zeitraum zwischen Ibn-al-Assal und Macarius verloren gegangen

1) Cf. Bickell S. 214; der Angabe ist Glauben zu schenken, weil Ludolf das Werk noch nicht kennt. Auch ist unter den von Joh. Bachmann: Corpus juris Abessinorum 1890, S. X ff. aufgeführten äthiopischen codices keiner älter; aber der codex Mus. Brit. orient. 801 (Bachmann S. XIV) stammt aus dem Jahre 1681; cod. orient. 804 aus dem „saec. XVII“, der codex bibl. Bodlejanae XVI aus dem Jahre 1686 (ebendort).

2) „Antequam purificetur“ hat nur der Araber, nicht der Äthiope.

3) Bachmann, S. 80 f.

sein kann, wird die Annahme näher liegen, dass hier die Quellenangabe des Ibn-al-Assal unrichtig ist. Die erste Quellenstelle aus den C. H. aber ist die Zusammenfassung zweier Stellen. Die erste Hälfte ist eine wörtliche Wiedergabe von c. XVIII § 100, die zweite eine freiere Anführung von c. XVII §§ 93. 94. Dieselben Bestimmungen besprachen wir oben bei Abulbarakat. Wenn wir aber dort vermuten mussten, dass c. XVIII, den wir als sehr späte Interpolation charakterisierten, sich noch nicht in der Vorlage Abulbarakats befunden habe, so müssen wir hier konstatieren, dass wenigstens der über 100 Jahre vorher schreibende Ibn-al-Assal ihn kennt, und so wird es mindestens schwierig, für Abulbarakat das Gegenteil anzunehmen. Freilich führt auch Ibn-al-Assal beide Bestimmungen als c. XVIII auf, was nicht mit dem Macariuscodex, wohl aber mit dem Index Wanslebens (Abulbarakats) übereinstimmt; aber kleine Nachlässigkeiten sind bei ihm nicht eben selten, sodass es nicht befremden könnte, wenn er einen Satz aus c. XVII auch unter c. XVIII gehen liesse. Wichtiger dürfte sein, dass Ibn-al-Assal zwei Bestimmungen, die sich geradezu widersprechen, deren zweite als die Korrektur der ersten aufzufassen ist, harmoniert. Den Termin von 20 (bezw. 40) Tagen für die Wöchnerinnen fasst er als Zeitpunkt des ersten Abendmahlsgenusses nach der Geburt; aber noch weitere 20 (bezw. 40) Tage soll es den Frauen verboten sein, das Heilige in der Kirche zu betreten. So steht auch wörtlich in den C. H.; dass aber dort der Termin von 40 (bezw. 80) ebenfalls als Reinigungstag gemeint ist, dürfte der Vergleich mit Lev. 12 und die noch bestehende koptische Sitte lehren.

Während also diese Angabe fast mehr Schwierigkeiten aufgiebt als löst, fördert die Einleitung, wo Ibn-al-Assal unter seinen Quellen auch die C. H. bespricht, unser Wissen an wichtigen Punkten.

„12) Canones Hippolyti, patriarchae Romani; numero 38 canones. Quos Copti vertendos curaverunt et multiplex inde usus redundabat. Ecce, ex illis nonnulla excerpsit Abba Gabriel, Alexandriae patriarcha, in eis canonibus, quos composuit“ [1]).

---

1) Bachmann S. XXXVI. Haneberg hat andere Lesarten (S. 5) und übersetzt danach: „Duodecimo loco canones Hippolyti, patriarchae Romani, qui sunt numero 38, scilicet in versione eorum Coptica. Sunt autem utilissimi. Ambagabriel, patriarcha Alexandrinus, in canonum collectione quam recensui, eosdem proposuit“. An Handschriften des Ibn-al-Assal

Wir müssen hier folgende Punkte hervorheben:

1) Ibn-al-Assal ist nicht nur in der Literatur der eigenen, koptisch-monophysitischen Kirche bewandert, er kennt auch die Bücher, welche die Melchiten (d. h. die koptischen Dyophysiten), die Nestorianer und die syrischen Jakobiten bewahren, benutzt auch diese für sein Sammelwerk, und macht in seiner Einleitung bei jedem Buche eine Bemerkung über seine Gebrauchssphäre. Bei den C. H. aber bemerkt er nur, dass die Kopten sie gebrauchten, und zwar seit langer Zeit mit grossem Nutzen (multiplex inde usus redundabat). Zur Zeit Assals existierte das Buch nicht in Syrien, sondern nur in Ägypten, und auch hier nur in der grossen monophysitischen Kirche.

2) Dem Assal lagen die C. H. in ihrer jetzigen, arabischen Übersetzung vor (cf. die Anm.). Wenn er daher sagt: quos Copti vertendos curaverunt, so kann sich das nur auf die letzte Übersetzung ins Arabische beziehen, und ist nicht für die Behauptung einer Version in koptischer Sprache zu verwenden.

3) Der Patriarch Gabriel von Alexandrien hat sie in seinen canones benutzt. Dieser Gabriel kann, wie auch Haneberg (Sitz.-Ber. S. 40) richtig bemerkt, nur der 70. Patriarch, Gabriel II ibn Tureik (1131—45) sein. Bei Renaudot S. 501 wird er genannt: „doctus et sacrarum literarum peritus, quique eleganter scribebat tam coptice quam arabice, librorum curiosus, unde multos utriusque testamenti codices ad ecclesiae usum comparaverat". Von ihm stammen 32 constitutiones synodales (Renaudot S. 511 f.) und andere canones, die Macarius in seine Sammlung aufnahm (cf. Mai S. 280). In der Übersicht der Synodalbestimmungen, wie

führt er S. 1 Anm. 2 auf: cod. or. Vatic. 151 (a. D. 1289), cod. Vat. 492 (a. D. 1334) und cod. ar. Barberin. VI, 70. Aber trotz des hohen Alters seiner codices ist seine Version im Unrecht; das geht nicht nur daraus hervor, dass die von Bachmann benutzten äthiopischen codices an diesem Punkte mit dem von ihm benuzten arabischen florentinus genau übereinstimmen, sondern lässt sich auch inhaltlich beweisen. Aus dem „scilicet in versione eorum Coptica" Hanebergs müsste man schliessen, dass Ibn-al-Assal die C. H. nur in koptischer Version kannte, aber die Vergleichung des arabischen Textes der cc. XVIII und XVII mit den C. H. bezeugt den Gebrauch derselben arabischen Übersetzung (freundliche Mitteilung des Dr. Bachmann). Dass aber andrerseits Abba Gabriel die C. H. in seinen canones benutzte, bestätigt sich durch eine Vergleichung der von Renaudot gegebenen Überschriften.

sie Renaudot giebt, lässt sich deutlich eine Reihe von Berührungspunkten mit den C. H. wahrnehmen.

2. Ut ad preces matutinas et vespertinas christiani in ecclesiam venirent. C. H. c. XXI; c. XXVII.

8. Ut ad communionem eucharistiae omnes jejunio et oratione se praepararent. c. XIX; c. XXVIII.

13. Ut etiam ne diebus dominicis solemnes preces pro mortuis fierent. c. XXXIII.

15. Ut nemo oblationes, primitias et decimas offerre negligeret. c. XVII; c. XXXVI.

32. Ut nemo pellicem uxori legitimae superinduceret. c. XVI.

Soviel vermögen wir über die spätere Geschichte der C. H. zu konstatieren. Sie existierten allem Anscheine nach nur in der koptisch-monophysitischen Kirche, wurden aber hier nach dem Zeugnis Ibn-al-Assals hoch gehalten und viel gebraucht. Auch wir konnten mehrfach Spuren ihres Gebrauches in der arabischen Literatur nachweisen. Der Patriarch Gabriel II (1131—45) verschaffte einigen ihrer Bestimmungen in seinen Synodalconstitutionen neue Geltung; Ibn-al-Assal führt sie unter den Quellen seines Nomocanon auf, und verwertet sie auch dort (1. Hälfte des 13. Jahrhdts.). Der Presbytermönch Macarius im Kloster Johannes des Kleinen im Natronthal verleibte sie seiner grossen kirchenrechtlichen Sammlung ein, in der sie uns jetzt vorliegen (zwischen 1241 und 1350). Auch Abulbarakat führt sie in seinem „lampas tenebrarum" auf, und giebt eine Inhaltsangabe der einzelnen canones, obwohl wir nicht festzustellen vermögen, in welchem Masse und in welcher Weise sie dort benutzt sind (2. Hälfte des 14. Jahrhdts.). Vielleicht ist c. 1 seines Werkes eine Nachahmung von C. H. c. I. Es liegt endlich die Vermutung vor, dass die C. H. in den 106 canones des Basilius, die ebenfalls der koptischen Kirche (den Jakobiten ebenso wie den Melchiten) eigentümlich sind, benutzt wurden. Die vorhandenen Notizen berechtigen, von einer Einwirkung der C. H. auf die arabische Literatur manches zu ahnen und von einer künftigen Herausgabe derselben in dieser Hinsicht vieles zu erwarten, aber viel Bestimmtes ist bis jetzt nicht zu sagen.

Wir haben hiermit schon eine Frage berührt, die wir noch von einer anderen Seite prüfen müssen: die Frage nach der Ursprache

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf.)

und deine Mägde. Schütze, hilf und beglücke durch die Kraft deiner Engel. Wahre nnd stärke sie zur Furcht gegen dich durch deine Majestät. Rüste [sie] aus, dass sie nur das deinige denken, und verleihe, dass sie Glauben gewinnen an das deinige und dass sie wollen das deinige, Eintracht sonder Fehl und Zorn schenke [ihnen], durch deinen einzigen Sohn, in welchem dir mit ihm und dem heiligen Geiste Lob erwachse, jetzt etc.

Der Bischof spricht: Der Herr sei mit euch.

Die Gemeinde: Und mit [deinem Geiste].
Der Diakon sagt: Gehet hin in Frieden.

Und darnach ist die Eucharistie zu Ende.

Const. Apost. VIII.

τοῦ εὐλογητοῦ παιδός, ὁ τῶν μετ᾽ εὐθύτητος ἐπικαλουμένων σε ἐπήκοος, ὁ καὶ τῶν σιωπώντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεύξεις· εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι κατηξίωσας ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγίων σου μυστηρίων, ἃ παρέσχου ἡμῖν εἰς πληροφορίαν τῶν καλῶς ἐγνωσμένων, εἰς φυλακὴν τῆς εὐσεβείας, εἰς ἄφεσιν πλημμελημάτων· ὅτι τὸ ὄνομα τοῦ χριστοῦ σου ἐπικέκληται ἐφ᾽ ἡμᾶς, καὶ σοὶ προσῳκειώμεθα. ὁ χωρίσας ἡμᾶς τῆς τῶν ἀσεβῶν κοινωνίας, ἕνωσον ἡμᾶς μετὰ τῶν καθωσιωμένων σοι, στήρισον ἡμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσει, τὰ ἀγνοούμενα ἀποκάλυψον, τὰ λείποντα προσαναπλήρωσον, τὰ ἐγνωσμένα κράτυνον. — — —

(Lag. 260, 33 ff.) καὶ ὁ διάκονος λεγέτω Τῷ θεῷ διὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε·

καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἐπευχέσθω λέγων — — —

(Lag. 261, 24 ff.) καὶ ὁ διάκονος ἐρεῖ Ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ.

ταῦτα περὶ τῆς μυστικῆς λατρείας διατασσόμεθα ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchenordnung.“ de Lagarde.	„Ägyptische Kirchenordnung.“ Ludolf.	Const. Apost. VIII.
c. IV. 30. Si autem ordinatur presbyter, omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo, nisi quod cathedrae non insideat. 31. Etiam eadem oratio super eo oretur tota ut super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus. 32. Episcopus in omnibus rebus aequipare-	c. 32. Von den Presbytern (πρεσβύτερος). Der Bischof (ἐπίσκοπος) nun (δέ) soll den Presbyter (πρεσβύτερος) ordinieren (χειροτονεῖν). Er soll seine Hände auf sein Haupt legen, indem alle Presbyter (πρεσβύτερος) ihn berühren. Und er möge über ihm beten in (κατά) der Weise, wie wir es betreffs der Bischöfe (ἐπίσκοπος) gesagt haben.	c. 22. Über die Ordination der Presbyter. Wenn der Bischof einen Presbyter ordinieren will, so soll er ihm seine Hand auflegen auf sein Haupt; die Presbyter aber insgesamt sollen ihn anrühren. Und beten soll er über ihm so, wie wir angeben. Beten soll er, indem er spricht: Mein Gott, Vater un-	c. 15. — — — — Πρεσβύτερον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, τὴν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιτίθει αὐτός, τοῦ πρεσβυτερίου παρεστῶτός σοι καὶ τῶν διακόνων, καὶ εὐχόμενος λέγε Κύριε παντοκράτορ*, ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ διὰ χριστοῦ τὰ πάντα δημιουργήσας

c. IV § 30—32 Bunsen (a. a. O.): „Bei der Weihe eines Presbyters ist alles mit ihm zu thun wie bei der Weihe eines Bischofs, mit Ausnahme des Setzens auf den Lehrstuhl; und man soll über ihn alle Gebete, wie beim Bischof, halten, indem man nur den Namen Bischof auslässt; denn der Bischof unterscheidet sich vom Presbyter nur durch die Würde der Cathedra und der Weihe; denn dem Presbyter ist nicht die Macht gegeben zu weihen“.

Die Übersetzung ist mit der unsrigen übereinstimmend; an einigen Punkten scheinbar nicht so genau. Sie ist ebenfalls von Dr. Moritz Steinschneider aus dem angeführten Bodlejanischen Codex angefertigt.

c. IV § 30. ordinatur. Barb. und Vat. bieten verschiedene Formen derselben Bedeutung.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
tur presbytero excepto nomine cathedrae et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur.		seres Herrn und Heilandes Jesu Christi; blicke hin auf diesen deinen Knecht und verleihe ihm den Geist der Gnade und den Rat der Heiligkeit, dass er imstande sei, dein Volk zu leiten in der Reinheit des Herzens, wie du geschaut hast auf dein auserwähltes Volk und dem Mose geboten, die Ältesten auszuwählen, die du erfülltest mit dem Geist, den du in Gnaden verliehen hattest deinem Knecht und Diener Mose. Und nun, mein Herr, gieb diesem deinem Knecht Gnade, die nicht dahinschwindet, indem du uns	καὶ δι' αὐτοῦ τῶν ὅλων προνοῶν, — — — καὶ νῦν ἐπίβλεψον ἐπὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν καὶ αὔξησον αὐτήν, καὶ πλήθυνον τοὺς ἐν αὐτῇ προεστῶτας καὶ δὸς δύναμιν πρὸς τὸ κοπιᾶν αὐτοὺς λόγῳ καὶ ἔργῳ εἰς οἰκοδομὴν τοῦ λαοῦ σου. αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τοῦτον τὸν ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ κλήρου παντὸς εἰς πρεσβυτέριον ἐπιδοθέντα, καὶ ἔμπλησον αὐτὸν πνεῦμα χάριτος καὶ συμβουλίας πνευματικῆς* τοῦ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ κυβερνᾶν τὸν λαόν σου ἐν καθαρᾷ

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (Ludolf).	Const. Apost. VIII Const. per Hippol.	Const. Apost. VIII Textus receptus.
tibi gloria cum ipso et spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.	Jesus Christus, durch den dir Preis [sei], und Kraft und Ehre dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste in der heiligen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.	αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.	διετάξω, τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας διὰ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, *δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμην.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
			καὶ ταῦτα ἐπευξαμένου, οἱ λοιποὶ ἱερεῖς ἐπιλεγέτωσαν Ἀμήν, καὶ σὺν αὐτοῖς ἅπας ὁ λαός. καὶ μετὰ τὴν προσευχὴν εἷς
19. Post haec convertant	Wenn er nun (δέ) Bi-	Nachdem der Bischof or-	τῶν ἐπισκόπων ἀναφε-

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
	c. 33. Von den Diakonen (*διάκονος*).	c. 23. Über die Ordination der Diakonen.	
c. V. 33. Si ordinatur diaconus, observentur canones singulares, et dicatur haec oratio super eum, neque tamen ad presbyteratum pertinet, sed ad diaconatum, sicut (decet) famulum Dei. 34. Serviat autem episcopo et presbyteris in omnibus rebus, neque tantummodo missae tempore, sed etiam infirmis illis serviat de populo, quibus nemo adest. 35. Certiorem faciat episcopum, ut oret super iis, et ut illis	Der Bischof (*ἐπίσκοπος*) nun (*δέ*) soll einen Diakon (*διάκονος*) einsetzen (*καθιστάναι*), nachdem er gemäss (*κατά*) den oben genannten [Bestimmungen] erwählt worden ist; der Bischof (*ἐπίσκοπος*) soll seine Hände auf sein Haupt legen. Weshalb haben wir nun gesagt, dass allein der Bischof (*ἐπίσκοπος*) seine Hände auf den Diakon (*διάκονος*) legen soll? Dies ist der Grund (*αἰτία*) davon: er soll nicht zum Priestertum ordiniert werden (*χειροτονεῖν*), sondern	Wenn der Bischof einen Diakon ordinieren will, so soll er einen erwählen, wie wir ihn vorher charakterisiert haben; und der Bischof soll ihm seine Hand allein auflegen. Wenn wir sagen, der Bischof soll ihm die Hand auflegen, so soll das ein Symbol seiner amtlichen Thätigkeit sein. Denn er wird nicht ordiniert für das Priesteramt, sondern für den dem Bischof zu leistenden Dienst, dass er die	c. 16. — — — *Διάκονον καταστήσεις, ὦ ἐπίσκοπε, ἐπιθεὶς αὐτῷ τὰς χεῖρας, παρεστῶτός σοι παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου καὶ τῶν διακόνων·*

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. Ludolf.	Const. Apost. VIII.
dispertiatur, quae ipsis opus sunt, pariterque etiam hominibus occulta egestate pressis. 36. Serviant autem et aliis, quorum miserentur episcopi, ut possint donare viduis, orbis et pauperibus. 37. Hoc igitur modo omnia officia perficiat. Talis revera est diaconus ille, de quo Christus dixit: Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum pater meus. 38. Episcopus autem manum imponat ei et hanc	(ἀλλά) zum Dienste (ὑπηρεσία) des Bischofs (ἐπίσκοπος), damit er das thue, was er ihm befehlen wird. Ferner wird er nicht (οὐδέ) eingesetzt (καθιστάναι), dass er ein Beisitzer (σύμβουλος) des ganzen Klerus (κλῆρος) sei, sondern damit er für die Kranken sorge und dem Bischof (ἐπίσκοπος) über sie Bericht erstatte. Ferner wird er nicht (οὐδέ) eingesetzt (καθιστάναι), dass er den Geist (πνεῦμα) der Grösse empfange, an dem	Befehle ausrichtet, die ihm von ihm gegeben werden. Auch wird er nicht ordiniert, dass er ein Lehrer aller Ordinierten sei, sondern dass er eifrig bedacht sei auf das, was notthut, und dem Bischof Bericht erstatte. Auch wird er nicht ordiniert, dass er den grossen Geist erlange, an dem die Presbyter teilhaben sollen, sondern er hat sorgsam seine Pflicht zu erfüllen, damit der Bischof ihm trauen könne,	καὶ ἐπευξάμενος ἐρεῖς Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀψευδής, ὁ πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους σε

c. V §. 36. miserentur episcopi. Der Plural hier wird durch Nachlässigkeit eines Abschreibers oder Übersetzers entstanden sein, zumal in demselben c. der Bischof drei Mal im Singular erwähnt wird. Auf das Vorhandensein einer Mehrzahl von Bischöfen ist hieraus ebenso wenig zu schliessen, wie aus c. II § 10: deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris; dort war die Gegenwart benachbarter Bischöfe bei der Bischofsordination vorausgesetzt.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
rationem dicat super eum loquens: 39. O Deus, pater domini nostri Jesu Christ, rogamus te nixe, ut effundas spiritum tuum sanctum super servum tuum N. eumque praepares cum illis, qui tibi serviunt secundum tuum beneplacitum sicut Stephanus; 40. utque illi concedas vim vincendi omnem potestatem dolosi signo crucis tuae, quo ipse signatur; 41. utque concedas ipsi mores sine peccato coram omnibus hominibus, doctrinamque pro multis, qua gentem copiosam in ecclesia sacra ad salutem perducat sine ullo scan-	die Presbyter (πρεσβύτερος) teilhaben (μετέχειν), sondern dass er würdig (ἄξιος) werde, dass der Bischof (ἐπίσκοπος) ihm vertraue (πιστεύειν) das was sich ziemt. Deswegen ist es allein der Bischof (ἐπίσκοπος), der den Diakon (διάκονος) ordinieren (χειροτονεῖν) soll. An dem Presbyter (πρεσβύτερος) aber (δέ) hat der Bischof (ἐπίσκοπος) Anteil (μετέχειν), und ihm wird die Hand aufgelegt; denn derselbe Geist (πνεῦμα) ist es, der auf ihn kommt. Denn (γάρ) der Presbyter (πρεσβύτερος) empfängt allein, nicht hat er die Befugnis (ἐξουσία),	und ihn aufmerksam zu machen auf das, was notthut. Aus diesen Gründen soll der Bischof ihm allein die Hand auflegen. Was nun aber den Presbyter betrifft, so — — — — —	ἐν ἀληθείᾳ, ὁ φοβερὸς ἐν βουλαῖς, ὁ σοφὸς διανοίαις, ὁ κραταιὸς καὶ μέγας· εἰσάκουσον προσευχῆς ἡμῶν, κύριε, καὶ ἐνώτισαι τὴν δέησιν ἡμῶν, καὶ ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε τὸν προχειριζόμενόν σοι εἰς διακονίαν, καὶ πλῆσον αὐτὸν πνεύματος καὶ δυνάμεως, ὡς ἔπλησας Στέφανον τὸν μάρτυρα καὶ μιμητὴν τῶν παθημάτων τοῦ χριστοῦ σου· καὶ καταξίωσον αὐτόν, εὐαρεστῶς λειτουργήσαντα τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ διακονίαν ἀτρέπτως, ἀμέμπτως, ἀνεγκλήτως, μείζονος ἀξιωθῆναι βα-

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
dalo. 42. Accipe omne servitium ejus per dominum nostrum Jesum Christum, per quem tibi cum ipso et spiritu sancto sit gloria in saecula saeculorum. Amen.	Rang (κλῆρος) zu geben. Deswegen wird er nicht vermögen, Kleriker (κληρικός) einzusetzen (καθιστάναι), indem er den Presbyter (πρεσβύτερος) nur bestätigt (σφραγίζειν), den der Bischof (ἐπίσκοπος) ordinieren (χειροτονεῖν) soll.		θμοῦ· διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. VI. 43. Quando quis dignus est, qui stet coram tribunali propter fidem et afficiatur poena propter 5* Christum, postea autem indulgentia liber dimittitur, talis postea meretur gradum presbyteralem coram Deo, non secundum ordinationem, quae fit ab episcopo.	c. 34. Von den Bekennern (ὁμολογητής). Dem Bekenner (ὁμολογητής) nun (δέ), wenn er um des Namens Gottes willen in Banden gewesen ist, soll nicht die Hand aufgelegt werden zum Zweck eines Diakonenamtes (διακονία) oder Presbyter- (πρεσβύτερος)amtes. Denn (γάρ) er besitzt die Würde (τιμή) des Presby-	c. 23. — — — (Lag. 264, 24 ff.) Ὁμολογητὴς οὐ χειροτονεῖται· γνώμης γὰρ τοῦτο καὶ ὑπομονῆς· τιμῆς δὲ μεγάλης ἐπάξιος, ὡς ὁμολογήσας τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων. ἐὰν δὲ χρεία αὐτοῦ ᾖ εἰς ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύ-

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
Immo, confessio est ordinatio ejus. 44. Quodsi vero episcopus fit, ordinetur. 45. Si quis confessione emissa tormentis laesus non est, dignus est presbyteratu; attamen ordinetur per episcopum. 46. Si talis, cum servus alicujus esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi. 47. Quamquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est; episcopus igitur omittat orationis partem, quae ad spiritum sanctum pertinet.	ter-(*πρεσβύτερος*)amtes durch sein Bekenntnis (*ὁμολογία*). Wenn er aber (*δέ*) zum Bischof (*ἐπίσκοπος*) eingesetzt (*καθιστάναι*) werden soll, so soll ihm die Hand aufgelegt werden. Wenn er aber (*δέ*) ein Bekenner (*ὁμολογητής*) ist, ohne dass sie ihn vor eine Behörde (*ἐξουσία*) nahmen oder (*οὐδέ*) ihn mit Banden bestraften (*κολάζειν*) oder (*οὐδέ*) ihn ins Gefängnis brachten oder (*οὐδέ*) ihn zu irgend einer Busse (*καταδίκη*) verurteilten (*κατακρίνειν*), sondern (*ἀλλά*) ihn bei (*κατά*) Gelegenheit nur um des Namens unseres Herrn willen schmähten und ihn mit einer häuslichen Strafe (*κόλασις*) belegten (*κολάζειν*), wenn er aber (*δέ*) bekannt hat (*ὁμολογεῖν*) — dann soll der ganze Klerus (*κλῆρος*) ihrer würdig sein, dass sie die Hand auf ihn legen.	*τερον ἢ διάκονον, χειροτονεῖται. εἰ δέ τις ὁμολογητὴς μὴ χειροτονηθεὶς ἁρπάσῃ ἑαυτῷ ἀξίωμά τι τοιοῦτον ὡς διὰ τὴν ὁμολογίαν, οὗτος καθαιρείσθω καὶ ἀποβαλλέσθω· οὐ γάρ ἐστιν, ἐπείπερ ἤρνηται τὴν χριστοῦ διάταξιν καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων.*

„Ägypt. K.-O." (Ludolf).

dass er den Tod hinwegnähme, und die Fesseln des Satanas bräche, und den Scheol niederträte und die Heiligen herausführte und Satzungen begründete und die Wiederauferstehung in Aussicht stellte:

Const. Apost. VIII.

ποτοῦ καὶ ὕπνου μεταλαβὼν ὁ τρέφων πάντας τοὺς χρήζοντας τροφῆς καὶ ἐμπιπλῶν πᾶν ζῷον εὐδοκίας, ἐφανέρωσέ σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀγνοοῦσιν αὐτό, τὴν ἄγνοιαν ἐφυγάδευσε, τὴν εὐσέβειαν ἀνεζωπύρησε, τὸ θέλημά σου ἐπλήρωσε, τὸ ἔργον ὃ ἔδωκας αὐτῷ ἐτελείωσε· καὶ ταῦτα πάντα κατορθώσας, χερσὶν ἀνόμων κατασχεθεὶς ἱερέων καὶ ἀρχιερέων ψευδωνύμων καὶ λαοῦ παρανόμου προδοσίᾳ τοῦ τὴν κακίαν νοσήσαντος καὶ πολλὰ παθὼν ὑπ' αὐτῶν καὶ πᾶσαν ἀτιμίαν ὑποστὰς σῇ συγχωρήσει, παραδοθεὶς Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι καὶ κριθεὶς ὁ κριτὴς καὶ κατακριθεὶς ὁ σωτήρ, σταυρῷ προσηλώθη ὁ ἀπαθὴς καὶ ἀπέθανεν ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἐτάφη ὁ ζωοποιός, ἵνα πάθους λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέληται τούτους δι' οὓς παρεγένετο, καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ. καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ τεσσαράκοντα ἡμερῶν συνδιατρίψας τοῖς μαθηταῖς ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκαθέσθη ἐκ δεξιῶν σου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ. μεμνημένοι οὖν ὧν δι' ἡμᾶς ὑπέμεινεν, εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὀφεί-

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“(de Lagarde).	Const. Apost. VIII. Constit. per Hippol. (Lag. 77, 24 f.).	Const. Apost. VIII. Textus receptus.
c. VII. 48. Qui constituitur ἀναγνώστης, ornatus sit virtutibus diaconi, neque manus ei imponatur primo, sed evangelium ab episcopo ipsi porrigatur.	c. 35. Von dem Lector (ἀναγνώστης). Der Lector (ἀναγνώστης) soll eingesetzt (καθιστάναι) werden, indem der Bischof ihm das Buch des Apostels (ἀπόστολος) giebt, und er soll über ihm beten, aber (δέ) ihm nicht die Hand auflegen.	c. 11. — — — Ἀναγνώστης καθίσταται, ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου. οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται.	c. 21. — — — (Lag. 264, 10 ff.) Ἀναγνώστην προχείρισαι ἐπιθεὶς αὐτῷ τὴν χεῖρα, καὶ ἐπευξάμενος πρὸς τὸν θεὸν λέγε c. 22. Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς, ὁ τὴν τοῦ κό-

σμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων φανεροποιήσας καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν σου διαφυλάττων· αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ τὸν δοῦλόν* σου* τὸν* ἐγχειριζόμενον τὰς ἁγίας σὰς γραφὰς ἀναγινώσκειν τῷ λαῷ σου, καὶ δὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα προφητικόν. ὁ σοφίσας Ἔσδραν τὸν θεράποντά σου ἐπὶ τὸ ἀναγινώσκειν τοὺς νόμους σου τῷ λαῷ σου, καὶ νῦν παρακαλούμενος ὑφ' ἡμῶν σόφισον τὸν δοῦλόν σου καὶ δὸς αὐτῷ, ἀκατάγνωστον διανύσαντα τὸ ἐγχειρισθὲν αὐτῷ ἔργον, ἄξιον ἀναδειχθῆναι μείζονος βαθμοῦ διὰ χριστοῦ, μεθ' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ τὸ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· αμην.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
49. [*Ὑποδιάκονος* secundum hunc ordinem.]	c. 36. Von den Subdiakonen (*ὑποδιάκονος*). Nicht soll Subdiakonen (*ὑποδιάκονος*) die Hand aufgelegt werden, sondern (*ἀλλά*) er soll ernannt (*ὀνομάζειν*) werden, dass er den Diakonen (*διάκονος*) folge.	c. 20. — — — (Lag. 263, 29 f.) *Ὑποδιάκονον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, ἐπιθήσεις ἐπ' αὐτῷ τὰς χεῖρας καὶ ἐρεῖς* — — —
50. Neque ordinetur caelebs. Si est sine uxore, nisi postquam	c. 37. Von den Witwen (*χήρα*). Wenn nun (*δέ*) eine Witwe (*χήρα*) eingesetzt (*καθιστάναι*) wird, so soll	c. 25. — — — (Lag. 265, 7 ff.) *Χήρα οὐ χειροτονεῖται, ἀλλ' εἰ μὲν*

c. VII § 49. Die Begründung, warum dieser Satz als Interpolation anzusehen ist, siehe Kap. V, a.

c. VII § 50. 51. So wie die Sätze im arabischen Text dastehen, sind sie nur auf das Vorhergehende, die Einsetzung des Subdiakonen zu beziehen. Also zweimal würde hervorgehoben, dass kein unverheirateter Subdiakon eingesetzt werden solle, ausser wenn seine Unbescholtenheit von den Nachbarn bezeugt würde (§ 50) und er ein reiferes Alter erreicht habe (§ 51). Die Sätze sind in jeder Hinsicht unverständlich. Haneberg (S. 101) meint deshalb, sie seien interpoliert; aber das ist in diesem Falle keine Erklärung. Auch seine Worte: „de Coptarum moribus hic aliquid irrepsisse puto“ können nicht als solche gelten. Den Schlüssel zum Verständnis bieten die Paralleltexte. Sie zeigen, dass hier ursprünglich von der Einsetzung kirchlicher Witwen und Jungfrauen die Rede gewesen sein muss. Und der Context macht diese Erklärung vollends gewiss. Nicht nur, dass sich der Absatz von selbst in zwei Teile zerlegt (§ 50 und 51), die mit gleichen Worten anfangen (neque ordinetur — neque alicui imponatur manus), also parallele Bestimmungen zu enthalten scheinen; auch der Inhalt der Abschnitte ist der Constitution über Witwe und Jungfrau durchaus angemessen. Die Betonung der sittlichen Integrität der Witwe entspricht 1. Tim. 5, 9 ff.: *χήρα καταλεγέσθω . . . ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη κτλ.*; und dass bei der Jungfrau ein gewisses vorgerücktes Alter verlangt wird, ist ebenfalls naturgemäss;

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
testimonium pro ipso exhibitum sit ad contestandam integritatem ejus a vicinis ipsius, ita ut certum sit, eum a corruptione alienum fuisse eo tempore, quo ibi habitabat.	sie nicht ordiniert (χειροτονεῖν) werden, sondern (ἀλλά) sie soll namentlich erwählt werden. Wenn nun (δέ) ihr Gatte vor langer Zeit gestorben ist, so möge sie eingesetzt (καθιστάναι) werden. Wenn ihr aber (δέ) noch nicht lange Zeit verflossen, seit ihr Gatte gestorben, so traue (πιστεύειν) ihr nicht. Aber (ἀλλά) wenn sie alt geworden ist, so möge sie durch die Zeit (χρόνος) geprüft (δοκιμάζειν) werden; denn oft (πολλάκις γάρ)	ἐκ πολλοῦ ἀπέβαλε τὸν ἄνδρα καὶ σωφρόνως καὶ ἀκαταγνώστως ἔζησε καὶ τῶν οἰκείων ἄριστα ἐπεμελήθη, ὡς Ἰουδὶθ καὶ Ἄννα αἱ σεμνόταται, καταταςσέσθω εἰς τὸ χηρικόν· εἰ δὲ νεωστὶ ἀπέβαλε τὸν ὁμόζυγον, μὴ πιστευέσθω, ἀλλὰ χρόνῳ νεότης κρινέσθω· τὰ γὰρ πάθη ἔσθ᾽ ὅτε καὶ συγγηρᾷ ἀνθρώποις, μὴ ὑπὸ κρείττονος χαλινοῦ εἰργόμενα.

cf. Tertullian, de virg. vel. 9 Öhler I, 896: Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum, in ecclesia denotaretur. — Wir haben also in §§ 50 und 51 Bestimmungen über die Aufnahme kirchlicher Witwen und Jungfrauen zu sehen. Sie sollen nicht ordiniert werden (d. h. die Handauflegung erhalten), vor ihrer Einsetzung aber soll ihr Wandel einer Prüfung unterzogen werden. Demgemäss ist zu korrigieren § 50 ipsa, eam und alienam aus ipso, eum, alienum; und § 51 perducta — commendata aus perductus — commendatus. Der jetzige Zusammenhang ist durch Misverständnis des (letzten) Übersetzers entstanden; dasselbe ist leicht zu begreifen: vidua und caelebs sind verwandte Begriffe; caelebs und virgo ist gar im Arabischen dasselbe Wort. Immerhin bleibt eine starke Nachlässigkeit des Übersetzers dabei bestehen.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	werden die Leidenschaften (πάθος) selbst alt mit dem, der ihnen in sich Raum lassen wird. Es möge die Witwe (χήρα) nur durch das Wort eingesetzt (καθιστάναι) werden und auch mit den übrigen verpflichtet werden, doch (δέ) soll ihr nicht die Hand aufgelegt werden, weil sie nicht das Opfer (προσφορά) auflegt, noch Gottesdienste (λειτουργία) abhält; die Ordination (χειροτονία) geschieht aber (δέ) mit dem Klerus (κλῆρος) wegen der Gottesdienste (λειτουργία). Die Witwe (χήρα) aber (δέ) wird hingegen eingesetzt (καθιστάναι) wegen des Gebets. Dies ist aber (δέ) etwas, das allen gemein ist.	
	c. 38. Von den Jungfrauen (παρθένος).	
51. Neque alicui imponatur manus tamquam caelibi (virgini),	Nicht soll einer Jungfrau (παρθένος) die Hand aufgelegt werden,	c. 24. — — — (Lag. 265, 3 ff.) Παρθένος οὐ χειροτονεῖται· ἐπι-

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
nisi quando ad maturam staturam perductus pro fideli habetur et testimonio commendatus est.	sondern (ἀλλά) ihr Wille (προαίρεσις) allein ist es der sie zur Jungfrau (παρθένος) macht.	ταγὴν γὰρ κυρίου οὐκ ἔχομεν· γνώμης γάρ ἐστι τὸ ἔπαθλον, οὐκ ἐπὶ διαβολῇ τοῦ γάμου, ἀλλ' ἐπὶ σχολῇ τῆς ευσεβείας.
52. [Ὑποδιάκονος et ἀναγνώστης, quando soli orant, consistant in posteriore parte; ὑποδιάκονος autem serviat coram hominibus.]		
c. VIII. 53. Si quis petitionem porrigit, quae ad ipsius ordinationem pertinet, quod dicit: Nactus sum charisma sanationis, non prius ordinetur, quam clarescat ea res. 54. Imprimis inquirendum est, num sanationes, quae per eum fiunt, revera a Deo deriventur.	c. 39. Von den Heilungsgnaden. Wenn nun (δέ) einer behauptet: ich habe Heilungsgnaden empfangen durch eine Offenbarung, so soll ihm nicht die Hand aufgelegt werden; denn (γάρ) die Sache wird sich schon offenbaren, wenn er wahr spricht.	c. 25. — — — — (Lag. 265, 15 ff.) Ἐπορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται· εὐνοίας γὰρ ἑκουσίου τὸ ἔπαθλον καὶ χάριτος θεοῦ διὰ χριστοῦ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος· ὁ γὰρ λαβὼν χάρισμα ἰαμάτων δι' ἀποκαλύψεως ὑπὸ θεοῦ ἀναδείκνυται, φανερᾶς οὔσης πᾶσιν τῆς ἐν αὐτῷ χάριτος. ἐὰν δὲ χρεία αὐτοῦ γένηται εἰς ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον, χειροτονεῖται.
55. [Presbyter, cujus uxor peperit, ne segregetur.]		
c. IX. 56. Si presbyter abit et in locis ipsi non deputatis habitare vult, clerus hujus loci ad recipien-		

dum eundem pronus interrogent episcopum cathedrae ejus, ne forsitan propter aliquam causam in fugam conversus sit. 57. Quodsi vero urbs ejus nimium distat, examinetur, si est discipulus, attamen caret, quod presbyteros decet. 58. Postea in societatem recipiatur et duplici honore afficiatur, neque iterum ordinetur.

59. Viduis propter copiosas orationes, infirmorum curam et frequens jejunium praecipuus (honor tribuatur).

---

c. IX § 57 si est discipulus. Soviel dürfte deutlich sein in diesem unklaren Satze, dass der zureisende Presbyter, wenn seine Heimat zu abgelegen ist, um eine *ἐπιστολὴ συστατική* von seinem Bischof einzuholen, sich einer Prüfung zu unterziehen hat; und dass er, falls er dieselbe wohl besteht, in die societas, d. h. in das Presbyterium aufgenommen wird. Welches die Eigenschaft ist, „quod presbyteros decet", wissen wir aus dem sonstigen Inhalt der C. H. auch; es ist die charismatische Ausstattung. In den Worten „si est discipulus" haben wir demnach die Bezeichnung einer inferioren Begabung zu suchen, deren Besitz nicht genügt, um die Aufnahme in das Presbyterium zu bewirken, die aber andrerseits bei fremden Presbytern häufig allein angetroffen wird. Und das kann nur die Lehrgabe sein. Es handelt sich hier um presbyteri-doctores. Hanebergs (mehr Divination als) Übersetzung: „si eruditione quidem scholastica ornatus est" ist also gutzuheissen. Zu vergleichen ist 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* Unser Text ist von der Timotheusstelle fraglos abhängig, obgleich er gerade umgekehrt die lehrenden Presbyter geringer taxiert. Ferner ist beachtenswert, dass wir auch sonst bei Hippolyt (Epiphanius, panarion 42, 2) von Lehrern neben den Presbytern hören, die nicht im Presbyterium sind. Freilich bleibt bei alledem die Korrektur des „si est discipulus" in „num est doctor quidem" problematisch.

c. IX § 59. (honor tribuatur). Im Texte scheint dies etwa ausgefallen zu sein; cf. die Überschrift (oben S. 12): „de honorandis viduis"

Canones Hippolyti.

c. X. 60. Illi, qui ecclesiam frequentant eo consilio, ut inter christianos recipiantur, examinentur omni cum perseverantia, et quam ob causam suum cultum respuant, ne forte intrent illudendi causa. 61. Quodsi vero aliquis in fide vera advenerit, recipiatur cum gaudio interrogeturque de opificio, instruaturque per diaconum discatque in ecclesia renuntiare satanae et pompae ejus toti. 62. Hoc autem observetur omni tempore, quo instruitur, antequam cetero populo adnumeretur. 63. Si est servus heri idololatrae, invito hero ne baptizetur; contentus sit, quod

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

c. 40. Von den Novizen, welche dem Glauben (πίστις) sich zuwenden wollen.

Diejenigen nun (δέ), welche in den neuen Glauben (πίστις) eingeführt werden sollen, um das Wort zu hören, mögen zuerst zu den Lehrern hingeführt werden, bevor das Volk (λαός) hinkommt, und man möge nach dem Grund (αἰτία) der Sache fragen, nämlich weshalb sie sich dem Glauben (πίστις) zugewandt haben. Und es mögen die für sie zeugen, welche sie hingeführt haben, ob sie die Kraft besitzen, das Wort zu hören. Man möge auch (δέ) fragen, welcher Art ihr Leben (βίος) ist, entweder (ἤ) ob er eine Frau hat, oder (ἤ) ob er Sklave eines

Const. Apost. VIII.

c. 31. — — — (Lag. 267, 25 ff.) Οἱ πρώτως προσιόντες τῷ μυστηρίῳ τῆς εὐσεβείας διὰ τῶν διακόνων προσαγέσθωσαν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τὴν* αἰτίαν* ἐξεταζέσθωσαν, οὗ χάριν προσῆλθον τῷ κυριακῷ λόγῳ, οἵ τε προσενεγκόντες μαρτυρείτωσαν αὐτοῖς, ἀκριβώσαντες τὰ κατ᾽ αὐτούς. ἐξεταζέσθωσαν δὲ αὐτῶν καὶ οἱ τρόποι καὶ* ὁ βίος καὶ εἰ δοῦλοί εἰσιν ἢ ἐλεύθεροι. καὶ ἐὰν ᾖ τις δοῦλος, ἐρωτάσθω οὗ* δεσπότου* καὶ* ἐὰν* πιστοῦ* δοῦλος* ᾖ*, ἐρωτάσθω* ὁ κύριος αὐτοῦ εἰ μαρτυρεῖ αὐτῷ· ἐὰν δὲ μή, ἀποβαλλέσθω, ἕως ἂν ἑαυτὸν

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
christianus est. 64. Quodsi moritur necdum ad donum admissus, a cetero grege ne separetur.	Gläubigen (πιστός) ist und sein Herr es ihm gestattet hat (ἐπιτρέπειν); dann möge er hören. Wenn sein Herr nicht für ihn zeugt, dass er gut ist, so möge er ausgestossen werden. Wenn sein Herr ein Heide (ἐθνικός) ist, so belehre ihn, dass er seinem Herrn zu Gefallen sei, damit kein Ärgernis (βλασφημία) entstehe. Wenn ferner (δέ) einer eine Frau hat, oder umgekehrt eine Frau einen Mann, so belehre sie, dass der Mann sich genügen lasse an der Frau, und die Frau sich genügen lasse an ihrem Gatten.	ἄξιον ἐπιδείξῃ τῷ δεσπότῃ· εἰ δὲ μαρτυρεῖ αὐτῷ, προσδεχέσθω. εἰ δὲ ἐθνικοῦ ᾖ οἰκέτης, διδασκέσθω εὐαρεστεῖν τῷ δεσπότῃ, ἵνα μὴ βλασφημῆται ὁ λόγος. εἰ μὲν οὖν ἔχει γυναῖκα ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα, διδασκέσθωσαν ἀρκεῖσθαι ἑαυτοῖς·

c. X § 64. donum. Gemeint ist die Taufe. Zum Ausdruck vergleicht Haneberg (S. 102) Hebr. 6, 4: τους ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου, meint aber trotzdem: „donum eucharistia est“ und übersetzt im Text falsch mit „sacramenta“. Ob im Griechischen wirklich δωρεά dagestanden hat, möchte immerhin zweifelhaft bleiben.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	Wenn aber (δέ) einer noch nicht mit einer Frau, zusammengewesen ist, so möge er unterwiesen werden, nicht zu huren (πορνεύειν), sondern entweder (ἀλλὰ ἤ) eine Frau zu nehmen nach (κατά) dem Gesetz (νόμος), oder ledig zu bleiben nach (κατά) dem Gesetz (νόμος).	εἰ δὲ ἄγαμοί εἰσιν, μανθανέτωσαν μὴ πορνεύειν, ἀλλὰ γαμεῖν νόμῳ. εἰ δὲ ὁ δεσπότης αὐτοῦ, πιστὸς ὢν καὶ εἰδὼς ὅτι πορνεύει, οὐ δίδωσιν αὐτῷ γυναῖκα ἢ τῇ γυναικὶ ἄνδρα, ἀφοριζέσθω.
	Wenn aber (δέ) bei einem ein Dämon (δαιμόνιον) ist, so soll er das Wort des Unterrichts nicht hören, bis er gereinigt ist.	ἐὰν δέ τις δαίμονα ἔχῃ διδασκέσθω μὲν τὴν εὐσέβειαν, μὴ προσδεχέσθω δὲ εἰς κοινωνίαν, πρὶν ἂν καθαρισθῇ· εἰ δὲ θάνατος κατεπείγοι, προσδεχέσθω.
c. XI. 65. Omnis artifex noverit, sibi nullo modo licere idolum vel aliquam figuram idololatricam	c. 41. Von den Handwerken und Kenntnissen (ἐπιστήμη). Man soll ferner (δέ) nach den Handwerken und Geschäften derer fragen, welche eingeführt werden	

c. XI § 65—c. XVI § 80. In den Casualbestimmungen über die Aufnahme der Katechumenen laufen die C. H. im Allgemeinen mit der Ä. K.-O. parallel. Nur zwei kleine Abweichungen finden sich. Der πορνοβοσκός ist vor c. XI § 65 gestellt, obgleich er in dem Lasterkatalog c. XV § 76 hinter dem fornicator offenbar an seiner ursprünglichen Stelle ist. Die Umstellung erfolgte vielleicht aus dem Grunde, weil die Ä. K.-O. grösseren Wert darauf legte, zuerst die anstössigen

Canones Hippolyti.

effingere, sive sit aurifaber, sive argentarius, sive pictor, sive alius generis artifex. 66. Si quis autem artifex post baptismum receptum inveniatur, qui ejusmodi rem confecerit, exceptis iis rebus quae ad usum hominum pertinent, excommunicetur donec poenitentiam agat.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

sollen, um sie einzusetzen (καθιστάναι), welche sie sind. Wenn einer Hurenwirt (πορνοβοσκός) ist, das ist ein Unterhalter von Huren (πόρνη), so möge er entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.

Wenn einer Bildhauer ist oder (ἤ) Maler (ζωγράφος), so mögen sie belehrt werden, keine Götzenbilder (εἴδωλον) zu schaffen; entweder (ἤ) mögen sie aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.

Wenn einer Schauspieler (θεατρικός) ist, oder Darstellungen (πύδηξις für ἀπόδειξις) auf dem Theater (θέατρον) macht, so möge er entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.

Const. Apost. VIII.

εἴ τις πορνοβοσκός, ἢ παυσάσθω τοῦ μαστροπεύειν ἢ ἀποβαλλέσθω. πόρνη προσιοῦσα ἢ παυσάσθω ἢ ἀποβαλλέσθω.

εἰδωλοποιὸς προσιὼν ἢ παυσάσθω ἢ ἀποβαλλέσθω.

Gewerbe, dann erst Laster und Aberglauben aufzuzählen. Ohne ersichtlichen Grund aber ist zweitens der γραμματικός mitten unter das Theaterpersonal versetzt. Es ist dies der einzige Fall, wo die Anordnung der C. H. besser und ursprünglicher ist, als die der Ä. K.-O.

Canones Hippolyti.

c. XII. 67. Quicunque fit θεατρικός vel gladiator et qui currit vel docet voluptates vel (— — —) vel (— — —) vel κυνηγός vel (— —) vel qui cum bestiis pugnat vel idolorum sacerdos — hi omnes non admittuntur ad sermones sacros, nisi prius ab illis immundis operibus purgentur. 68. Post XL dies participes fiunt sermonis. Si digni sunt, etiam ad baptismum admittuntur. Doctor autem ecclesiae de his rebus referat. 69. Γραμματικός, qui parvos pueros instruit, si aliam artem non novit, qua victum quae-

„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).

Wenn er die Kleinen unterrichtet, so ist es zwar (μέν) gut, dass er aufhört; wenn er kein [anderes] Gewerbe (τέχνη) hat, so möge ihm verziehen werden.

Ein Wagenlenker (ἡνίοχος) desgleichen (ὁμοίως), der kämpft (ἀγωνίζεσθαι) und zum Wettkampf (ἀγών) geht, möge entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.

Einer der Gladiator (μονομάχος) ist oder (ἤ) auch Gladiatoren (μονομάχος) zu kämpfen lehrt, oder (ἤ) ein Jäger (κυνηγός), der auf der

Const. Apost. VIII.

τῶν ἐπὶ σκήνης ἐάν τις προσίῃ ἀνὴρ ἢ γυνὴ ἢ ἡνίοχος ἢ μονομάχος ἢ σταδιοδρόμος ἢ λουδεμπιστὴς ἢ ὀλυμπικὸς ἢ χοραύλης ἢ κιθαριστὴς ἢ λυριστὴς ἢ ὁ τὴν ὄρχησιν ἐπιδεικνύμενος ἢ κάπηλος, ἢ πανσάσθωσαν ἢ ἀποβαλλέσθωσαν.

— — — — (Lag. 269, 7 ff.) θεατρομανίᾳ εἴ τις πρόσκειται ἢ κυνηγίοις ἢ ἱπποδρομίοις ἢ ἀγῶσιν, ἢ πανσάσθω ἢ ἀποβαλλέσθω.

— — —

(Lag. 269, 12 ff.) ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λό-

---

c. XII § 67. fit ist nach der Ä. K.-O. dem Context gemäss in „est" zu korrigieren.

θεατρικός. Barb. und Vat. haben verschiedene Transskriptionen; θεατρικός ist durch den Kopten gesichert.

(— — — —) An allen drei Stellen haben Barb. und Vat. verschiedene, aber gleich undeutbare Transskriptionen; an letzter vermutet Haneberg ἱπποδρόμος (?).

κυνηγός ist in der Transskription des Barb. zu erkennen, es wird durch den Kopten bestätigt; Vat. ist unverständlich.

c. XII § 69. γραμματικός ist in den Transskriptionen beider codices, am besten in der des Vat., mit Sicherheit zu erkennen.

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
rat, vituperet, quandocunque in iis, quos instruit, aliquid apparet, et sincere confiteatur eos, qui a gentibus dii vocantur, daemones esse dicatque coram illis quotidie: Non est Deus nisi pater et filius et spiritus sanctus. 70. Si autem discipulos omnes docere potest magnam partem (— — — — —), vel si potest ulterius progressus docere eos fidem veram, hoc illi erit merito.	Jagd (κυνήγιον) ist, oder (ἤ) ein öffentlicher Diener (δημόσιος), der beim Gladiatorenspiel (μονομάχιον) beschäftigt ist, sie mögen entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden. Einer der Priester der Götzenbilder (εἴδωλον) ist oder (ἤ) auch Wächter der Götzenbilder (εἴδωλον), möge entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.	γου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.
c. XIII. 71. Homo, qui accepit potestatem occidendi, vel miles numquam recipiatur omnino. 72.	Ein Soldat, welcher bei einer Behörde (ἐξουσία) ist, den lass nicht Menschen morden; wenn es	(Lag. 268, 18ff.) στρατιώτης προσιὼν διδασκέσθω μὴ ἀδικεῖν, μὴ συκοφαντεῖν, ἀρκεῖσθαι δὲ τοῖς

c. XII § 70 (— — — —) Höchst wahrscheinlich Transskription eines unkenntlichen griechischen Wortes auf -ος (gütige Mitteilung von Prof. Stern); auf keinen Fall aber = „Pater noster qui“, wie Haneberg konjiciert. „Cui tamen interpretationi hoc objici potest, scriptorem vix has notissimae precationis voces ita detorquere potuisse, ut jam nihil significent, nisi mutetur scriptio“ (S. 104).

c. XIII § 71. numquam. Barb. und Vat. haben verschiedene Worte derselben Bedeutung.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
Qui vero, cum essent milites, jussi sunt pugnare, ceterum autem ab omni mala loquela abstinuerunt, neque coronas capitibus imposuerunt, omne signum autem adepti sunt, — — — —. 73. Omnis autem homo, qui ad gradum praefecturae vel praecedentiae vel potestatis elevatus ornamento justitiae, quod est secundum evangelium, non induitur, hic a grege segregetur, neve episcopus coram illo oret.	ihm befohlen (κελεύειν) wird, lass ihn nicht sich dazu drängen, noch (οὐδέ) lass ihn schwören; wenn er aber (δέ) nicht will, soll er ausgestossen werden. Einer, der Macht (ἐξουσία) über das Schwert hat oder ein Stadt- (πόλις) oberhaupt (ἄρχων), das den Purpur trägt, möge entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.	διδομένοις ὀψωνίοις· πειθόμενος προσδεχέσθω, ἀντιλέγων δὲ ἀποβαλλέσθω.
c. XIV. 74. Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi sit coactus a duce. Habeat gladium, caveat tamen, ne criminis sanguinis effusi fiat reus. 75. Si compertum est, sanguinem ab eo esse effusum,	Wenn ein Katechumen (κατηχούμενος) oder (ἤ) Gläubiger (πιστός) Soldat werden will, sollen sie ausgestossen werden; denn sie haben Gott verachtet (καταφρονεῖν).	

c. XIII § 72. omne signum autem adepti sunt. Die Worte sind unverständlich; nach denselben scheint nur das Wort „recipiantur" ausgefallen zu sein.

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
a participatione mysteriorum abstineat, nisi forte singulari conversione morum cum lacrimis et planctu correctus erit. Attamen ejus donum ne sit fictum, sed cum timore Dei.		
c. XV. 76. Fornicator vel qui quaestum ex fornicatione quaerit, vel cinaedus, imprimis autem qui mendacia dicit, deinde omnis socors, vel *οἰωνιστής*, vel magus, vel astrologus, hariolus, somniorum interpres, praestigiator, concinator, [qui plebem ad turbas seditionesque commonet,] vel qui phylacteria conficit, usurarius, injuriosus,	Eine Hure (*πόρνη*) oder (*ἤ*) ein Päderast oder (*ἤ*) einer, der sich kastriert hat oder (*ἤ*) auch ein andrer, der etwas anderes gethan hat, das man nicht sagen darf, sie mögen ausgestossen werden; denn (*γάρ*) sie sind befleckt. Auch Magier (*μάγος*) sollen nicht (*οὐδέ*) zur Prüfung (*κρίσις*) geführt werden. Der Beschwörer	*ἀῤῥητοποιός, κίναιδος, βλάξ, μάγος, ἐπαοιδός, ἀστρολόγος, μάντις, θηρεπῳδός, λῶταξ, ὀχλαγωγός, περιάμματα ποιῶν, περικαθαίρων, οἰωνιστής, συμβολοδείκτης, παλμῶν ἑρμηνεύς, φυλαττόμενος ἐν συναντήσει λώβας ὄψεως* ἢ ποδῶν ἢ ὀρνίθων ἢ γαλῶν ἢ ἐπιφωνήσεων ἢ παραχροαμάτων συμβολικῶν, χρόνῳ*

c. XV § 76. qui mendacia dicit. Kann ursprünglich nicht so gelautet haben, vor allem des imprimis wegen; man kann unmöglich den Lügner strenger beurteilt haben, als den fornicator und den cinaedus. Nach der Ä. K.-O. ist zu vermuten, dass hier der Kastrat genannt war; aber wie ist das mit dem Araber zu vereinen?

[qui plebem ad turbas seditionesque commonet] ist eine Glosse zu concinator.

Canones Hippolyti.

vel amator mundi, qui juramentis delectatur, [qualiacunque sint sacramenta,] qui offensiones dat hominibus, vel foeneratur, vel homines contemnit, vel horas diesque praeeligit, quasdam esse infaustas — hi omnes et qui similes sunt his neque instruendi neque baptizandi sunt, donec ab omnibus talibus operibus abstineant. 77. Trium testium asseveratione opus est, qui testentur illos ab omnibus talibus nefandis operibus jam resiluisse. 78. Non raro enim fit, ut homines usque ad senectutem propositis suis inhaereant, nisi summa vi contendant.

79. Quodsi post baptismum in illa, quae significavimus, criminosa flagitia relapsi inveniuntur, ex

„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).

oder (ἤ) der Astrolog (ἀστρολόγος) oder (ἤ) der Seher oder (ἤ) der Traumdeuter oder (ἤ) der Massen aufwiegelt, oder (ἤ) der, welcher die Fransen der Kleider zerstört(?) — das sind nämlich die ψελλιστής — oder (ἤ) der, welcher Amulette (φυλακτήριον) macht — sie mögen entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.

Const. Apost. VIII.

δοκιμαζέσθωσαν· δυσέκνιπτος γὰρ ἡ κακία· παυσάμενοι οὖν προσδεχέσθωσαν, μὴ πειθόμενοι δὲ ἀποβαλλέσθωσαν.

---

c. XV § 76. [qualiacunque sint sacramenta] lässt Haneberg aus, wohl weil er es mit Recht als Glosse fasst.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
ecclesia expellantur, donec poenitentiam egerint cum fletu, jejunio et operibus misericordiae.		
c. XVI. 80. Si christianus, postquam cum concubina speciali vixit, quae ex ipso peperit filium, illa spreta uxorem ducere vult, est occisor hominis, nisi forte in fornicatione illam deprehenderit.	Eine Konkubine (παλλακή) jemandes, wenn sie seine Sklavin ist, wenn sie erstens (μέν) ihre Kinder ernährt hat und ihm allein verbunden ist, dann möge sie hören; andernfalls möge man sie ausstossen.	παλλακή τινος ἀπίστου δούλη, ἐκείνῳ μόνῳ σχολάζουσα, προσδεχέσθω· εἰ δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ἀσελγαίνει, ἀποβαλλέσθω.
c. XVII, 1. 81. Mulier libera ne veniat veste variegata in ecclesiam, tametsi sic maritus praescribit, neve crines demittat solutos, habeat potius capillos complexos in domo Dei, neve faciat cirros frontales in capite, quando vult participare	Ein Mann, der eine Konkubine (παλλακή) hat, möge aufhören und nach (κατά) dem Gesetze (νόμος) eine Frau nehmen; wenn er aber (δέ) nicht will, so möge man ihn ausstossen.	πιστὸς ἐὰν ἔχῃ παλλακήν, εἰ μὲν δούλην, παυσάσθω καὶ νόμῳ γαμείτω, εἰ δὲ ἐλευθέραν, ἐκγαμείτω αὐτὴν νόμῳ· εἰ δὲ μή, ἀποβαλλέσθω.
	Wenn wir nun irgend ein an-	ἑλληνικοῖς τις ἔθεσιν ἐξακολου-

c. XVII § 81. veste variegata. So wohl die Lesart des Vat.; wörtlich: „gelb“. Die Version des Barb.: „mulier libera ne tegat caput suum in ecclesia“ steht im Widerspruch mit § 98, wonach alle verheirateten Frauen das Haupt verschleiern sollen („capita velent sicut mulieres grandiores“). Hanebergs Konjectur „colores ejus eligantur secundum voluntatem conjugis“ anstatt: „tametsi sic maritus praescribit“ ist unnötig und wenig einleuchtend. Im übrigen cf. Haneberg S. 108.

Canones Hippolyti.

mysteriis sacris; 82. neve det infantes, quos peperit, nutricibus, sed ipsa sola eos nutriat secundum nomen conjugii; 83. neve administrationem familiae negligat, neve in aliqua re marito adversetur. 84. Quodsi maritum prudentia et scientia superat, tantummodo omni tempore Dei recordatione fruatur. 85. Si omnino mares scientia superat, hanc praestantiam nemini ostendat, sed potius serviat marito ut domino; 86. cogitetque de pauperibus, quasi sint propinqui ipsius, et curam habeat oblationum, longe refugiens a mundo vano. 87. Neque enim tu, quae pretiosorum lapidum et margaritarum ornamentis superbis, tam pulchra es ut illa, quae sola natura et bonitate splendet.

88. Hujus generis mulier in-

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

deres Werk hintan gesetzt haben, so haben euch die thörichten Werke gereinigt; denn (γάρ) wir alle haben den Geist (πνεῦμα) Gottes.

Const. Apost. VIII.

θῶν ἢ ἰουδαϊκοῖς μύθοις ἢ μεταθέσθω* ἢ ἀποβαλλέσθω.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
spectrix praeponenda est, ne sint immundae neve ament voluptatem, neve sint pronae ad risum, neve omnino loquantur in ecclesia, quia est domus Dei. 89. Non est locus confabulationis, sed locus orationis in timore. 90. Qui loquitur in ecclesia, expellatur neve tunc ad mysteria admittatur.	c. 42. Von der Zeit (χρόνος) derer, welche das Wort hören; nach den Handwerken und Kenntnissen (ἐπιστήμη).	
91. Catechumenus, qui dignus est lumine, non impediat eum tempus; doctor autem ecclesiae ille est, qui hanc quaestionem dijudicat. 92. Quando vero doctor quotidianum pensum docendi terminavit, orent separati a christianis.	Die Katechumenen (κατηχούμενος) sollen drei Jahre lang das Wort hören. Wenn aber (δέ) einer eifrig (σπουδαῖος) ist, und hübsch (καλῶς) emsig ist (προσκαρτερεῖν) bei der Sache, so wird nicht die Zeit (χρόνος) gerechnet (κρίνειν), sondern (ἀλλά) nur der Charakter (τρόπος) dessen, der beurteilt (κρίνειν) werden soll.	(Lag. 269, 9 ff.) ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχείσθω· εἰ δὲ σπουδαῖός τις ᾖ καὶ εὔνοιαν ἔχῃ περὶ τὸ πρᾶγμα, προσδεχέσθω· ὅτι οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	c. 43. Vom Beten derer, die das Wort hören.	
93. Mulieres autem puerperae (gravidae?) non participentur mysteriis, antequam purificentur. 94. Purificatio earum de eo ita sit: Si partus est masculini sexus, XX dies, si feminini sexus, XL dies.	Wann (ὅταν) der Lehrer aufhört zu lehren (καθηγεῖσθαι sic), so mögen die Katechumenen (κατηχούμενος) allein für sich beten, indem sie von den Gläubigen (πιστός) getrennt sind.	
95. Puerperam non invitent, sed orent ad Deum pro ea, quae peperit (concepit?). 96. Quodsi ante purificationem domum Dei frequentare desiderat, oret cum catechumenis, qui necdum sunt recepti neque digni habiti sunt, qui cum coetu commisceantur.		
97. Mulieres sint separatae in loco, ad quem viri omnino non admittuntur.	Und die Frauen mögen stehen, indem sie an einem Ort in der Kirche (ἐκκλησία) ganz allein für sich beten,	

c. XVII § 93. 94. Ibn-al-Assal (ed. Bachmann S. 81): „Hippolyt XVIII (sic) . . . Neve porrigatur puerperae coena sacra, nisi viginti dies praeterierunt apud marem et quadraginta dies apud feminam".

Canones Hippolyti.

dum eundem pronus interrogent episcopum cathedrae ejus, ne forsitan propter aliquam causam in fugam conversus sit. 57. Quodsi vero urbs ejus nimium distat, examinetur, si est discipulus, attamen caret, quod presbyteros decet. 58. Postea in societatem recipiatur et duplici honore afficiatur, neque iterum ordinetur.

59. Viduis propter copiosas orationes, infirmorum curam et frequens jejunium praecipuus (honor tribuatur).

---

c. IX § 57 si est discipulus. Soviel dürfte deutlich sein in diesem unklaren Satze, dass der zureisende Presbyter, wenn seine Heimat zu abgelegen ist, um eine *ἐπιστολὴ συστατική* von seinem Bischof einzuholen, sich einer Prüfung zu unterziehen hat; und dass er, falls er dieselbe wohl besteht, in die societas, d. h. in das Presbyterium aufgenommen wird. Welches die Eigenschaft ist, „quod presbyteros decet", wissen wir aus dem sonstigen Inhalt der C. H. auch; es ist die charismatische Ausstattung. In den Worten „si est discipulus" haben wir demnach die Bezeichnung einer inferioren Begabung zu suchen, deren Besitz nicht genügt, um die Aufnahme in das Presbyterium zu bewirken, die aber andrerseits bei fremden Presbytern häufig allein angetroffen wird. Und das kann nur die Lehrgabe sein. Es handelt sich hier um presbyteri-doctores. Hanebergs (mehr Divination als) Übersetzung: „si eruditione quidem scholastica ornatus est" ist also gutzuheissen. Zu vergleichen ist 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* Unser Text ist von der Timotheusstelle fragelos abhängig, obgleich er gerade umgekehrt die lehrenden Presbyter geringer taxiert. Ferner ist beachtenswert, dass wir auch sonst bei Hippolyt (Epiphanius, panarion 42, 2) von Lehrern neben den Presbytern hören, die nicht im Presbyterium sind. Freilich bleibt bei alledem die Korrektur des „si est discipulus" in „num est doctor quidem" problematisch.

c. IX § 59. (honor tribuatur). Im Texte scheint dies etwa ausgefallen zu sein; cf. die Überschrift (oben S. 12): „de honorandis viduis"

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
imponat catechumenis manum, antequam illos dimittat.	c. 44. Von der Art, wie man den Katechumenen (κατηχούμενος) die Hand auflegt. Wenn der Lehrer nach dem Gebete den Katechumenen (κατηχούμενος) die Hand auflegt, so möge er beten und sie entlassen; ob (εἴτε) der Lehrer nun ein Geistlicher (ἐκκλησιαστικός) ist oder (εἴτε) ein Laie (λαϊκός), er möge also thun.	σκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.
c. XVIII. 100. [Mulier, quae peperit, stet extra locum sacrum XL dies, si infans est masculus, LXXX, si est puella. Si intrat in ecclesiam, oret cum catechumenis et puerperis (gravidis?), hoc fiat (— — —), ne per totam vitam foris stare cogantur.]		

c. XVIII § 100. Über diese Interpolation vergl. Kap. I, S. 16 f.

Ibn-al-Assal (ed. Bachmann p. 80 f.): „Hippolyt XVIII: Mulier, quae peperit, maneat extra sacrum quadraginta dies, si mas est; sin autem peperit feminam, octoginta dies“.

peperit. Wörtlich: pariet.

(- — —) Im arabischen Text steht hier ein von Haneberg eingeklammertes, in der Übersetzung übergangenes Wort; = oft (?).

Canones Hippolyti.

c. XIX. 101. Catechumenus, qui captus et ad martyrium perductus necatusque est, priusquam baptismum reciperet, cum ceteris martyribus sepeliatur; est enim baptizatus proprio sanguine.

102. Catechumenus baptismo initiandus si ab iis, qui eum adducunt, bono testimonio commendatur, eum illo tempore, quo instruebatur, infirmos visitasse et debiles sustentasse seque ab omni perverso sermone custodisse, laudes cecinisse, numque oderit vanam gloriam, num contempserit superbiam, sibique elegerit humilitatem;

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

Wenn nun ein Katechumen (κατηχούμενος) um des Namens Gottes willen gefangen gehalten wird, so lass ihn nicht schwankend (doppelherzig) sein wegen des Zeugnisses. Denn (γάρ) wenn es geschieht, dass ihm Gewalt angethan und er getötet wird zur Vergebung seiner Sünden, so wird er gerechtfertigt werden; denn (γάρ) er empfing die Taufe (βάπτισμα) in seinem eigenen Blute.

c. 45. Von denen, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen.

Wenn nun (δέ) die ausgewählt sind, welche bestimmt sind, die Taufe (βάπτισμα) zu empfangen, nachdem ihr Leben (βίος) geprüft worden ist — ob sie nämlich in Ehrbar-(σεμνός)keit gelebt haben, als sie Katechumenen (κατηχούμενος) waren, ob sie die Witwen (χήρα) geehrt, die Kranken besucht, alle guten Werke verrichtet haben —; und wenn die, welche sie eingeführt haben, ihnen bezeugt haben, dass sie in dieser Weise gehandelt, so mögen sie das Evangelium (εὐαγγέλιον) hören. Von der Zeit an nun (δέ), wo

---

c. XIX § 101—153. Die Hanebergsche Verteilung des c. XIX in 17 §§ findet sich nicht in den codices.
c. XIX § 102. baptismo initiandus. Barb. und Vat. haben verschiedene Formen derselben Bedeutung.

Canones Hippolyti.

103. tunc confiteatur episcopo — huic enim soli de ipso est impositum onus —, ut episcopus eum approbet dignumque habeat, qui fruatur mysteriis; jam enim factus est purus in veritate.

104. Tunc legatur super eum evangelium illius temporis et aliquoties interrogetur ita: Nonne es duplicis cordis, vel cogit te aliqua causa vel pudor? 105. Non enim licet, aliquis regno coelorum illudat; quando enim advenit, ex omnibus cordibus eorum pellit.

106. Qui autem baptizandi sunt, feria quinta hebdomadis laventur aqua et edant. Feria autem sexta jejunent. 107. Mulier autem, cui impuritas accidit, illa vice ne baptizetur, sed ad aliud tempus differatur, quo pura erit.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

sie abgesondert werden sollen, möge man ihnen täglich die Hand auflegen, indem man sie beschwört (ἐξορκίζειν). Wenn nun (δέ) der Tag herannaht, an dem sie getauft (βαπτίζειν) werden sollen, möge der Bischof (ἐπίσκοπος) jeden einzelnen von ihnen beschwören (ἐξορκίζειν), damit er erfährt, dass sie rein sind. Wenn nun (δέ) einer nicht wohlbereitet (καλός) oder (ἤ) nicht rein (καθαρός) ist, so möge er entfernt werden; denn er hörte das Wort nicht im Glauben (πίστις): weil es unmöglich ist, dass der Fremde ewig verborgen bleibt.

Man möge nun (δέ) die, welche zum Taufen (βαπτίζειν) bestimmt sind, unterrichten, dass sie sich baden und sich frei machen und sich waschen an den fünf (sic) Sabbaten (σάββατον). Wenn sich aber (δέ) ein Weib in der Regel der Weiber befindet, möge es entfernt werden und an einem andern

c. XIX § 103. purus ist Konjectur Hanebergs, welche durch die Ä. K.-O. bestätigt wird.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
108. Die autem sabbati episcopus convocet eos, qui baptizandi sunt, et moneat eos, ut genua flectant capitibus ad orientem conversis, et manus super eos expandat orans, ut malignum spiritum ab omnibus membris eorum expellat. 109. Ipsi vero caveant, ne abhinc operibus et actibus ad illos revertantur. 110. Postquam autem finivit adjurationes eorum, in facies eorum sufflet signetque pectora et frontes, aures et ora eorum. 111. Ipsi autem tota illa nocte vigilias agant sacris sermonibus et orationibus occupati.	Tage die Taufe (βάπτισμα) empfangen. Die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, mögen fasten (νηστεύειν) an dem Rüsttage (παρασκευή) des Sabbat (σάββατον). Am Sabbat (σάββατον) aber (δέ), wenn die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, sich an einem Orte versammelt haben nach der Anordnung (γνώμη) des Bischofs (ἐπίσκοπος), möge ihnen allen befohlen werden zu beten und die Kniee zu beugen. Und wenn er seine Hand ihnen auflegt, möge er alle fremden Geister (πνεῦμα) bannen (ἐξορκίζειν), dass sie von ihnen entweichen und nicht wieder von dieser Stunde an zu ihnen zurückkehren. Und wenn er aufgehört hat zu beschwören (ἐξορκίζειν), möge er ihnen ins Antlitz blasen, und wenn er ihre Stirn, ihre Ohren und ihre Nase versiegelt (σφραγίζειν) hat, möge er sie aufstehen lassen. Und sie mögen die ganze Nacht wachbleiben, indem sie sich vorlesen und belehren (καθηγεῖσθαι sic). Lass aber (δέ) die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, kein anderes Gefäss hineinbringen, ausser (εἰ μήτι) nur dem, welches jeder wegen des Abendmahls (εὐχαριστία) mit

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
	hineinbringen wird. Denn (γάρ) es geziemt sich für den, der würdig geworden ist, dass er sein Opfer (προσφορά) in der Stunde bringt.
112. Circa gallicinium autem consistant prope fluctuantem aquam maris puram, paratam, sacram. 113. Qui pro infantibus parvis respondent, exuant eos vestimentis suis; qui tamen jam valent, ipsi soli hoc genere praeparationis occupentur. 114. Mulieres autem omnes habeant alias feminas comites, quae vestibus illas exuant. 115. Mulieres deponant ornamenta et aurea et cetera, solvant crinium nodos, ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis.	c. 46. Von den Überlieferungen (παράδοσις) der heiligen Taufe (βάπτισμα). In der Stunde nun (δέ), wann der Hahn (ἀλέκτωρ) krähen wird, mögen sie zuerst über dem Wasser beten. Das Wasser möge in das Taufbecken (κολυμβήθρα) hineinfliessen oder auf dasselbe fliessen. Es (sc. das Wasser) möge aber (δέ) in dieser Weise sein, wenn keine Notlage (ἀνάγκη) vorhanden ist; wenn aber (δέ) eine bleibende und eilige Notlage (ἀνάγκη) ist, so gebraucht (χρᾶσθαι) das Wasser, das ihr finden werdet. Sie mögen sich aber (δέ) entkleiden. Und tauft (βαπτίζειν) zuerst die Kleinen. Alle aber (δέ), welche für sich reden können, mögen reden; die aber (δέ), welche nicht reden können, für die mögen ihre Eltern reden oder (ἤ) ein anderer, der zu ihrer Familie (γένος) gehört. Danach sollt ihr die

c. XIX § 112. fluctuantem aquam maris puram, paratam, sacram. So Vat.; Barb.: „aquam maris (— — — —) puram, paratam, sacram.

Canones Hippolyti.

116. Episcopus autem oret super oleo exorcismi illudque tradat presbytero. 117. Deinde oret super oleo unctionis, quod est oleum gratiarum actionis, idque alii presbytero tradat. 118. Ille autem, qui oleum exorcismi manu tenet, a sinistra episcopi stet, qui autem unctionis oleum tenet, stet a dextra episcopi.

119. Qui autem baptizatur, facie ad occidentem

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

erwachsenen Männer taufen, zuletzt aber (δέ) die Frauen, nachdem sie alle ihr Haar aufgelöst und den Gold- und Silberschmuck (κόσμησις), den sie tragen, abgelegt haben; lass keinen ein fremdes Ding (εἶδος ἀλλότριον) mit ins Wasser nehmen. In der Stunde aber (δέ), welche man zum Taufen (βαπτίζειν) bestimmt hat, möge der Bischof (ἐπίσκοπος) über dem Öl danken (εὐχαριστεῖν), und es in ein Gefäss (σκεῦος) thun, und es das Öl der Danksagung (εὐχαριστία) nennen. Dann soll er anderes Öl nehmen und über ihm beschwören (ἐξορκίζειν) und es das Öl der Beschwörung (ἐξορκισμός) nennen. Und ein Diakon (διάκονος) trägt das Öl der Beschwörung (ἐξορκισμός) und steht zur Linken des Presbyters (πρεσβύτερος), und ein anderer Diakon (διάκονος) nimmt das Öl der Danksagung (εὐχαριστία) und steht zur Rechten des Presbyters (πρεσβύτερος). Und wenn der Presbyter (πρεσβύτερος) jeden einzelnen von denen, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen sollen, anfasst, möge er ihm befehlen, dass er mit folgenden Worten entsage (ἀποτάσσεσθαι): Ich entsage

Canones Hippolyti.

versa dicat ita: Renuntio tibi, o satana, cum omni pompa tua. 120. Ubi autem haec dixit, presbyter ungat eum oleo exorcismi, super quo oraverat, ut recederet ab eo omnis spiritus malignus. 121. Deinde presbytero, qui super aquam stat, tradit presbyterque, diaconi munere fungens, prehensa manu ejus dextra vertit faciem ejus ad orientem in aqua.

122. Antequam in aquam descendat, facie ad orientem conversa stans super aquas ita dicit, postquam oleum exorcismi nactus est: Ego credo et me inclino coram te et coram tota pompa tua, o pater et fili et spiritus sancte. 123. Tunc descendat in aquas, presbyter autem manum suam capiti ejus imponat eumque interroget his verbis: 124. Credisne in Deum, patrem omnipotentem? 125. Baptizandus respondet: Ego credo; tum prima vice immergitur aquae, dum (ille) manum capiti ejus impositam relinquit. Altera vice eum his verbis interrogat: 126. Credisne in Jesum Christum, filium Dei, quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto, 127. [qui venit ad salvandum genus humanum], 128. qui crucifixus

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

(ἀποτάσσεσθαι) dir, Satanas (σατανᾶς), und all deinem Dienst und allen deinen Werken. Und wenn er allen diesen entsagt (ἀποτάσσεσθαι) hat, möge er ihn mit dem Öl der Beschwörung (ἐξορκισμός) salben mit folgenden Worten: Jeder Geist (πνεῦμα) möge sich von dir entfernen. Und in dieser Weise möge er ihn nackt dem Bischof (ἐπίσκοπος) übergeben oder (ἤ) dem Presbyter (πρεσβύτερος), welcher an dem Tauf- (βαπτίζειν) Wasser steht.

Desgleichen nun (ὁμοίως δέ) möge der Diakon (διάκονος) mit ihm ins Wasser gehen, und möge zu ihm sagen, indem er ihm angiebt, dass er sage: Ich glaube (πιστεύειν) an den wahrhaftigen Gott allein, den Vater, den allmächtigen (παντοκράτωρ); und seinen eingeborenen (μονογενής) Sohn, Jesus Christus, unsern Herrn und Heiland, und an seinen heiligen Geist (πνεῦμα), den allbelebenden, die wesensgleiche Dreieinigkeit (τριὰς ὁμοούσιος), eine einzige Gottheit, eine einzige Herrschaft, ein einziges König-

c. XIX § 124—133. Über das Symbol vergl. Kap. VII.

Canones Hippolyti.

est [pro nobis] sub Pilato Pontio, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad coelos, sedetque ad dextram patris, et veniet judicaturus vivos et mortuos? 129. Respondet: Ego credo, et altera vice immergitur aquae. Interrogatur autem tertio: 130. Credisne in spiritum sanctum, 131. [παράκλητον, procedentem a patre filioque?] 132. Respondet: Credo, et tertio immergitur aquae. 133. Singulis vicibus autem dicit: Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, [qui aequalis est.]

„Agypt. K.-O." (de Lagarde).

tum, einen einzigen Glauben (πίστις), eine einzige Taufe (βάπτισμα), in der heiligen katholischen (καθολική) apostolischen (ἀποστολική) Kirche (ἐκκλησία), zum ewigen Leben. Amen (ἀμήν). Der aber (δέ), welcher [die Taufe] empfängt, möge in Bezug auf (κατά) dies alles sagen: Ich glaube (πιστεύειν) also. Und der, welcher [die Taufe] vollzieht, soll seine Hand auf das Haupt dessen, der [sie] empfängt, legen und ihn drei Mal untertauchen, indem er dieses jedes (κατά) Mal bekennt (ὁμολογεῖν). Und danach möge er weiter sprechen: Glaubst du (πιστεύειν) an unsern Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, des Vaters, dass er Mensch geworden ist durch ein Wunder um unsertwillen, in einer nicht festzustellenden Einheit, durch seinen heiligen Geist (πνεῦμα), von der heiligen Jungfrau (παρθένος) Maria, ohne männlichen Samen (σπέρμα), und dass er gekreuzigt (σταυροῦν) worden ist für uns unter Pontius Pilatus, gestorben ist aus eigenem Willen für unser Heil zugleich, auferstanden ist am dritten Tage, befreit hat die Gefesselten, aufgestiegen ist zu den Himmeln, sich gesetzt hat zur Rechten seines

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).
	guten (ἀγαθός) Vaters in den Höhen, und wiederkommt zu richten (κρίνειν) die Lebendigen und die Toten gemäss (κατά) seiner Offenbarung und seinem Königtum? Und glaubst du (πιστεύειν) an den heiligen, guten (ἀγαθός) und belebenden Geist (πνεῦμα), welcher das All reinigt, in der heiligen Kirche (ἐκκλησία)? [Wiederum (πάλιν) möge er weiter sagen: Ich glaube. Und sie mögen herauf aus dem Wasser
134. Ubi ex aqua ascendit, presbyter prehendit chrisma εὐχαριστίας et signat frontem et os et pectus ejus signo crucis ungitque totum corpus ejus et caput et faciem ejus dicens: Ego te ungo in nomine patris et filii et spiritus sancti. 135. Deinde panno eum abstergit (— — — —) et vestibus indutum in ecclesiam introducit.	gehen, und der Presbyter (πρεσβύτερος) möge ihn salben mit dem Öle der Danksagung (εὐχαριστία), indem er sagt: Ich salbe dich mit heiligem Öle im Namen Jesu Christi. Ebenso salbt er die übrigen, jeden einzelnen, und bekleidet sie. Und sie mögen hinein in die Kirche (ἐκκλησία) gehen, der Bischof (ἐπίσκοπος) möge seine Hand auf sie legen
136. Ibi episcopus manum imponens omnibus, qui baptizati sunt, haec orat dicens: 137. Benedicimus tibi, omnipotens domine Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur, et super quos spiritum tuum sanctum effundis, ut jam uniti sint	in innigem Wunsche, indem er also spricht: O Herr und Gott, wie du diese hast würdig werden lassen, dass sie die Vergebung ihrer Sünden für die künftige Ewigkeit empfangen, so mache sie würdig, dass sie erfüllt werden mit deinem heiligen Geiste (πνεῦμα),

c. XIX § 135. (— — — —) Arabisch wörtlich: „und bewahrt es ihm".

Canones Hippolyti.

corpori ecclesiae numquam separandi operibus alienis. 138. Da potius quibus jam dedisti remissionem peccatorum etiam ἀῤῥαβῶνα regni tui per dominum nostrum Jesum Christum, per quem tibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria in saecula saeculorum. Amen.

139. Deinde insignit frontes eorum signo caritatis osculaturque eos dicens: Dominus vobiscum. 140. Et baptizati respondent: Et cum spiritu tuo. Sic in singulis, qui baptizati sunt, facit.

141. Jam cum toto populo orant, qui eos osculentur gaudentes cum iis cum jubilatione.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

und sende hernieder auf sie deine Gnade, damit (ἵνα) sie dir nach (κατά) deinem Willen dienen. Denn dein ist der Ruhm, o Vater und Sohn und heiliger Geist (πνεῦμα), in der heiligen Kirche (ἐκκλησία), jetzt und alle Zeit und bis in alle Ewigkeit.

Und er giesst das Öl der Danksagung (εὐχαριστία) auf seine Hand und legt seine Hand auf sein Haupt, indem er also spricht: Ich salbe dich mit heiligem Öle durch Gott, den Vater, den Allmächtigen (παντοκράτωρ), und Jesus Christus und den heiligen Geist (πνεῦμα). Und er soll auf seine Stirn versiegeln (σφραγίζειν), indem er ihn auf den Mund küsst, und er soll sprechen: Der Herr sei mit dir. Und der, welcher versiegelt wird (σφραγίζειν), soll antworten: καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. Also thut jeder einzelne mit den übrigen. Und das ganze Volk (λαός) bete zugleich, und alle die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen, sollen beten; sie mögen Frieden (εἰρήνη) sagen mit ihrem Munde. Die Diakonen (διάκονος) mögen das Opfer (προσφορά) dem Bischof (ἐπίσκοπος) bringen, und er dankt über [dem]

Canones Hippolyti.

142. Deinde diaconus [incipit sacrificare], episcopus autem defert reliquias mysteriales [corporis et sanguinis domini nostri]. 143. Quando autem finivit, communicat populum stans ad mensam [corporis et sanguinis domini]. 144. Et presbyteri portant alios calices lactis et mellis, ut doceant eos, qui communicant, iterum se natos esse ut parvuli, quia parvuli communicant lac et mel. 145. Presbyteris non praesentibus ad portandos illos calices portentur a diaconis. 146. Deinde porrigat illis episcopus de corpore Christi dicens: Hoc est corpus Christi; illi vero dicant: Amen; 147. et ei, quibus (ille) calicem

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

Brot, weil [es] die Gestalt des Fleisches (σάρξ) Christi, und [über dem] Becher mit Wein, denn er ist das Blut Christi, welches vergossen werden wird (sic) für alle, die an ihn glauben, und [über] Milch und Honig, die gemischt sind zur Erfüllung der Verheissungen der Väter; denn Er hat gesprochen: Ich will euch geben ein Land, das von Milch und Honig fliesst.] Dies ist das Fleisch (σάρξ) Christi, welches er uns gegeben hat, damit wir davon ernährt werden wie Kinder, nämlich die, welche an ihn glauben (πιστεύειν); es wird die Bitternisse des Herzens auflösen durch die Süssigkeit des λόγος.

c. XIX § 142 [incipit sacrificare] cf. c. III § 20: „diaconus afferat oblationes“. Danach ist dies zu verstehen; doch cf. die folgende Anmerkung.

defert reliquias mysteriales [corporis et sanguinis domini nostri]. cf. c. III § 20: „qui factus est episcopus, imponat manum super oblationibus una cum presbyteris, dicens“ etc. So ist dieser unverständliche Satz zu interpretieren, wie auch das „quando autem finivit“ § 143 zeigt. Man ist übrigens versucht, hier eine Textverschiebung zu konstatieren, so dass ursprünglich dagestanden hätte: „Deinde diaconus defert reliquias mysteriales [corporis et sanguinis domini nostri], episcopus autem [incipit sacrificare]; quando autem finivit“ etc.; auch die Ä. K.-O. könnte dafür angeführt werden. Damit wäre der Sinn hergestellt, wenn auch die Ausdrücke der Zeit vor Cyprian bezw. Euseb nicht entstammen können. Doch wird „reliquiae mysteriales“ original sein; mysteriales aus προσφορά entstanden; τὰ περισσεύματα τῆς προσφορᾶς deutet darauf hin, dass die h. Speise aus den Oblationen genommen wurde.

mysteriales ist Hanebergs ansprechende Konjektur.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).
porrigit dicens: Hic est sanguis Christi, dicant: Amen. 148. Postea autem sumant lac et mel in memoriam saeculi futuri et dulcedinis bonorum, quae sunt studium ejus, qui non redit ad amaritudinem; neque dissipentur. 149. Jam vero facti sunt christiani perfecti, qui fruuntur corpore Christi et progrediuntur in sapientia, ut illustrentur mores eorum virtutibus, non tantummodo coram se ipsis, sed etiam coram omnibus gentibus, quae non sine invidia admirabuntur profectum eorum, qui gloriantur, ipsorum mores superiores et praestantiores esse moribus ceterorum hominum.	Alles dieses also erklärt (giebt Erklärung, λόγος) der Bischof (ἐπίσκοπος) dem, der die Taufe (βάπτισμα) empfangen soll. Wenn nun der Bischof (ἐπίσκοπος) jetzt das Brot gebrochen, möge er jedem von ihnen ein Stück (κλάσμα) geben mit den Worten: Dies ist das Brot des Himmels, der Leib (σῶμα) Jesu Christi. Der Empfänger möge antworten: Amen (ἀμήν). Wenn aber (δέ) nicht mehr Presbyter (πρεσβύτερος) da sind, mögen die Diakonen (διάκονος) den Becher (ποτήριον) nehmen, sich in Ordnung (εὐταξία) hinstellen und ihnen das Blut Jesu Christi, unsers Herrn, geben und den mit der Milch und den mit dem Honig.
150. [Ii vero, qui baptizantur, cum ceteris, qui	Es möge der, welcher den Becher (ποτήριον) giebt,

c. XIX § 148. studium ejus korrigiert Haneberg unnötiger Weise zu „in eo".

c. XIX § 149. progrediuntur. Das arabische Wort ist, wie Prof. Stern vermutet, eine Übersetzung des griechischen προκόπτειν, was durch die Ä. K.-O. vollauf bestätigt wird. Haneberg schlägt vor, zu lesen: „et sunt haeredes in sapientia".

c. XIX § 150—153. Die Entscheidung, ob diese §§ für ursprünglich, oder für interpoliert zu halten sind, ist besonders schwierig; die Gründe für und wider wiegen sich nahezu auf. Für die Echtheit kann angeführt werden, dass dieselben nichts enthalten, was innerhalb der C. H. nicht denkbar wäre (cf. c. XX § 154 ff. und c. XXVIII § 205), dass sogar einige Ausdrücke an die C. H. (cf. § 151 „contrariatur Deo eumque contemnit" mit c. XX § 156: „extra canonem versatur Deoque ipsi adversatur") und die Ä. K.-O. (cf. § 150 „illud enim non aestimaretur jejunium, sed peccatum" mit c. 55 init.: „Nicht soll das Fasten einem solchen angerechnet werden, wenn er gierig ist vor der Stunde, welche das Ende

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
illorum jejunio sunt adstricti, nihil gustabunt, antequam sumserint de corpore Christi;. illud enim non aestimaretur jejunium, sed peccatum. 151. Si huic contrarians ante communionem corporis aliquid sumserit, contrariatur Deo eumque contemnit. 152. Finita autem missa conceditur illi, ut edat quod vult.	sagen: Dies ist das Blut Jesu Christi, unsers Herrn; und der Empfänger wiederum antworten: Amen (ἀμήν). Wenn dies aber (δέ) geschehen ist, möge sich jeder beeifern (σπουδάζειν), alles Gute zu thun und Gott zu gefallen und recht zu leben (πολιτεύεσθαι), indem er sich der Kirche (ἐκκλησία) hingiebt, indem er das thut, was er gelernt hat, indem er fortschreitet (προκόπτειν) in dem Dienste Gottes.
153. Omnes autem catechumeni congregentur, ut illis sufficiat doctor unus, qui illos sufficienter instruat orando et flectendo genua, neque gustent quidquam, antequam ii, qui baptizati sunt, communionem corporis et sanguinis finierint.]	Dieses aber (δέ) haben wir euch in Kürze übergeben in Betreff der heiligen Taufe (βάπτισμα) und des heiligen Opfers (προσφορά), da (ἐπειδή) ihr ja vollständig unterrichtet (καθηγεῖσθαι sic) worden seid
c. XX, 1. 154. Diebus jejunii, qui constituti	

des Fastens ist“) anklingen. Um so schwerer fällt aber dagegen ins Gewicht, dass die §§ in der Ä. K.-O. nicht benutzt sind, obwohl sie ganz im Sinne derselben wären. Vor allem aber ist bestimmend, dass die §§ am Schlusse der detaillierten, alle Einzelheiten berücksichtigenden Taufbeschreibung, die durch den § 149 offenbar abgeschlossen wird, den Eindruck eines Nachtrags machen müssen. Denn §§ 150 und 151 an ihre sinngemässe Stelle zu setzen, hinter § 111, geht nicht an, weil die folgenden §§ 152 und 153, die von ihnen unabtrennbar sind, sich dort dem Zusammenhang nicht fügen würden. Die §§ sind hier an ihrer richtigen Stelle, angefügt von einem Autor, der auf das Fasten vor der Taufe mehr Gewicht legte, als der Verfasser der C. H.

c. XX § 154—156. Der Bericht, bezw. die Übersetzung Bunsens (a. a. O.) — von W. Cureton nach dem cod. Rich. 7211 des British Museum angefertigt (cf. oben S. 5 f.) — lautet: [— — — haben ergeben, dass der erste (c. 20) nur vom Fasten am Mittwoch und Freitag und in der Fastenzeit handele.] „Wer da mehr thut, als dies, der soll seinen Lohn empfangen; und wer dies übertritt, ausser wegen Krankheit und dringender Nothwendigkeit, verletzt den Canon und

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).
sunt in canonibus, feria quarta et sexta [et quadraginta], — — — 155. Qui autem alia jejunia superaddit ad haec, mercedem acquiret. 156. Qui autem huic adversatur neque morbo neque infortunio vel necessitate excusatus, extra canonem versatur Deoque adversatur, [qui pro nobis jejunavit.]	über die Auferstehung des Fleisches (σάρξ) und alles übrige gemäss (κατά) dem, wie es geschrieben steht. Wenn es sich aber (δέ) geziemt, etwas anderes zu sagen, so möge der Bischof (ἐπίσκοπος) es denen, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, in Ruhe sagen; lass es aber (δέ) nicht die Ungläubigen (ἄπιστος) wissen, es sei denn (εἰ μήτι) dass sie zuerst die Taufe (βάπτισμα) empfangen haben. Dies ist der weisse Stein (ψῆφος), von dem Johannes also gesprochen hat: Es ist ein neuer Name auf ihn geschrieben, den niemand kennt, ausser (εἰ μήτι) dem, welcher den Stein (ψῆφος) empfangen wird.
	c. 47. Vom Fasten (νηστεία).
c. XXXII. 157. Virginum et viduarum est, ut	Die Witwen (χήρα) und die Jungfrauen (παρ-

streitet gegen Gott". Beachtenswert ist, dass dort das „qui pro nobis jejunavit" fehlt, wodurch dem Autor der C. H. der Verdacht des „Patripassianismus" genommen wird.

§ 154 [et quadraginta]. Die Bestimmung widerspricht dem zweifellos echten c. XXII § 195: „hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ab omni populo — — — observetur", wonach 6 Tage vor Ostern gefastet werden soll, wie auch Dionys von Alexandrien (ep. canon. Routh: rel. sacr.[2] III, S. 229: ἐπεὶ μηδὲ τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας ἴσως μηδὲ ὁμοίως πάντες διαμένουσιν) voraussetzt. Die 40tägige Fastenzeit findet sich zuerst bei Origenes (hom. 10 in Lev. § 2: habemus enim quadragesimae dies jejuniis consecratos). Am Schluss scheint nur das Wort „jejunent" ausgefallen zu sein.

Canones Hippolyti.

saepe jejunent et orent in ecclesia. 158. Clericis libera sit facultas voluntarie jejunandi. Episcopus autem jejunio non se obstringat, nisi clerus cum ipso jejunet. 159. Si quis autem oblationem facere intendit, [quo tempore presbyter in ecclesia non adest, diaconus loco ejus fungatur in omnibus rebus, cum exceptione solius portandi sacrificii magni et orationis.]

160. Si distribuitur oblatio, distribuatur etiam eleemosyna pauperibus; haec autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis a populo. 161. Si quid de necessario reliquum est, distribuant postero mane; et si iterum quid restat, tertio die. 162. Ab eo

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

θένος) mögen oftmals fasten (νηστεύειν) und in der Kirche (ἐκκλησία) beten. Die Presbyter (πρεσβύτερος) desgleichen (ὁμοίως) und die Laien (λαϊκός) mögen zur Zeit, wann sie wollen, fasten (νηστεύειν). Dem Bischof (ἐπίσκοπος) aber (δέ) ist es unmöglich zu fasten (νηστεύειν), ausser (εἰ μήτι) an dem Tage, an dem das ganze Volk (λαός) fasten wird (νηστεύειν). Denn (γάρ) es wird geschehen: Jemand will etwas in die Kirche (ἐκκλησία) nehmen, und es ist ihm unmöglich, [es] abzuschlagen (ἀρνεῖσθαι). Wenn er aber (δέ) das Brot bricht, wird er jedenfalls (πάντως) das Brot kosten. Indem er es aber (δέ) isst

---

c. XXXII § 158 clerus wird in „populus“ zu korrigieren sein, gemäss der Ä. K.-O. Dasselbe wissen wir aus Tertullian, de jejun. 13 (Reiff. u. Wiss. I. 291, 27 ff.): „Bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare jejunia adsolent“, während über ein Separatfasten des Klerus nichts bekannt ist. Überhaupt liegt es nahe, den zerstörten Zusammenhang der C. H. nach der Ä. K.-O. wiederherzustellen. Der Bischof soll nicht fasten, ausser wenn er der ganzen Gemeinde Fasten vorschreibt (oder: ausser an den herkömmlichen Fasttagen), weil sonst eine Agape von Gemeindegliedern gehalten werden könnte, und er, zur Teilnahme aufgefordert, dies nicht abschlagen soll. Die dabei erwähnten Oblationen hätten zum Folgenden übergeleitet. Aus der Erwähnung der Agape wäre durch ein nicht mehr aufzuhellendes Misverständnis (wohl eines Übersetzers) der völlig unverständliche, eingeklammerte Absatz entstanden, der schon wegen des „portandi sacrificii magni“, das hier den Diakonen im Gegensatz zu c. III § 20 und c. XXXI § 216 untersagt wird, für unecht zu halten ist. Über die Stellvertretung des Diakons bei der Agape cf. c. XXXV § 180.

c. XXXII § 160 distribuitur Barb.; Vat.: tollitur.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
autem, in cujus domo asservatur, nihil computetur	und andere Gläubige (*πιστός*) mit ihm, mögen sie aus der Hand des Bischofs (*ἐπίσκοπος*) nur einen Brocken (*κλάσμα*) Brot empfangen, bevor jeder einzelne das Brot bricht, das er hat. Denn (*γάρ*) ein Segen ist dies, und nicht ein Sakrament (*εὐχαριστία*), wie der Leib (*σῶμα*) des Herrn.

	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
ex iis rebus; sola misericordia eaque tota afferat ei, qui eam exhibet, computatam mercedem. 163. Qui distribuit, nihil obtineat; nam panis pauperum diutius moratur in domo ejus per negligentiam. 164. Si agape fit vel coena ab aliquo pauperibus paratur *κυριακῇ* tempore accensus lucernae, praesente episcopo surgat diaconus ad accendendum. 165. Episcopus autem oret super eos et eum, qui invitavit illos. 166. [Et neces-		

c. XXXII § 166 missae. Der Satz ist hier eingesprengt, der Ä. K.-O. unbekannt, schon deswegen verdächtig. Auch findet die *εὐχαριστία* nach den C. H. nicht am Anfang des Gottesdienstes statt (cf. Kap. VI, a). Die Bestimmung setzt

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
saria est pauperibus εὐχαριστία, quae est in initio missae.] 167. Missos autem faciat eos, ut separatim recedant, antequam tenebrae oboriantur. 168. Psalmos recitent, antequam recedant.		c. 42. (Lag. 276, 3 ff) ἐπιτελείσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσεσιν* καὶ προσευχαῖς διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα, καὶ ἔννατα* εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων, καὶ τεσσαρακοστὰ κατὰ τὸν παλαιὸν τύπον (Μωσῆν γὰρ οὕτως ὁ λαὸς ἐπένθησεν), καὶ ἐνιαύσια ὑπὲρ μνείας αυτοῦ· καὶ διδόσθω ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ πένησιν εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ.
c. XXXIII, 1. 169. Si fit ἀνάμνησις (fiunt ἀναμνήσεις) pro iis, qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant; neque tamen die prima. 170. Post oblationem distribuatur eis panis ἐξορκισμοῦ, antequam consideant.	c. 48. Von der Stunde zu essen. Alle nun (δέ) sollen, bevor sie trinken, einen Becher nehmen und über ihm das Dankgebet sagen (εὐχαριστεῖν) und essen und trinken, wenn sie in dieser Weise gereinigt sind.	c. 43. ταῦτα δὲ περὶ εὐσεβῶν λέγομεν· περὶ γὰρ ἀσεβῶν ἐὰν τὰ τοῦ κόσμου δῷς πένησιν, οὐδὲν ὀνήσεις αὐτόν· ᾧ γὰρ περιόντι ἐχθρὸν ἦν τὸ θεῖον, δῆλον ὅτι καὶ μεταστάντι· οὐ γάρ ἐστιν
c. XX, 2. 171. Catechumenis autem curante episcopo mittatur panis oratione purgatus, ut ecclesiae associentur.	Den Katechumenen (κατηχούμενος) aber (δέ) soll ein Bann-	
c. XXXIII, 2. 172. Non sedeat		

endlich — wenn ich sie richtig verstehe — einen so schlechten Kirchenbesuch voraus, dass selbst die Armen, welche am Schluss des Gottesdienstes Wohlthaten empfangen, demselben nicht von Anfang an beiwohnen; das ist innerhalb der C. H. schwer denkbar; sie zeigen überall kleine, aber wohlgeordnete Verhältnisse.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
cum eis aliquis catechumenus in agapis κυριακαῖς.	(ἐξορκισμός) Brot und ein Becher gegeben werden.	ἀδικία παρ᾽ αὐτῷ. δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνας ἠγάπησεν· καὶ Ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ.
	c. 49. Darüber, dass es sich nicht schickt, dass die Katechumenen (κατηχούμενος) mit den Gläubigen (πιστός) essen.	
	Lass die Katechumenen (κατηχούμενος) bei dem Mahle (δεῖπνον) des Herrn sich nicht mit den Gläubigen (πιστός) hinsetzen. Der, welcher isst, möge aber (δέ) gedenken dessen, der ihn eingeladen hat, jedes (κατά) Mal wann gegessen wird. Denn (γάρ) deswegen hat er sie gebeten, dass sie unter sein Dach hineinkommen.	
	c. 50. Darüber, dass es sich schickt, verständig (ἐπιστήμη) und mässig zu essen.	
173. Edant bibantque ad satietatem, neque vero ad ebrietatem;	Ihr esst aber (δέ) und trinkt mit Anstand; trinkt nicht, dass	c. 44. ἐν δὲ ταῖς μνείαις αὐτῶν καλούμενοι μετὰ εὐταξίας

Canones Hippolyti.

sed in divina praesentia cum laude Dei.

c. XXXIV. 174. Ne quis multum loquatur neve clamet, ne forte vos irrideant, neve sint scandalo hominibus, ita ut in contumeliam vertatur qui vos invitavit, cum appareat, vos a bono ordine aberrare. 175. Sed potius invitent eum constanter et totam familiam ejus et videat(ur) modestia uniuscujusque nostrum et obtineatur magna dignitas exemplis illis, quae in nobis conspiciuntur. 176. Oret autem quisque, ut sancti introeant sub tectum ejus; dicit enim salvator noster: Vos estis sal terrae.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

ihr trunken werdet, damit niemand euch verspotte und der, welcher euch eingeladen hat, betrübt werde (λυπεῖν) über eure Ausgelassenheit, sondern (ἀλλά) damit er bete, dass die Heiligen zu ihm eintreten; denn (γάρ) Er sprach: Ihr seid das Salz der Erde.

Wenn euch alle eure Anteile (μερίς) zugleich gegeben werden, so sollst du nur deinen Teil nehmen. Wenn ihr aber (δέ) andrerseits zum Essen eingeladen werdet, sollt ihr nur essen, bis ihr

Const. Apost. VIII.

ἑστιᾶσθε καὶ φόβου θεοῦ, ὡς δυνάμενοι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ τῶν μεταστάντων. πρεσβύτεροι γὰρ καὶ διάκονοι χριστοῦ ὑπάρχοντες, νήφειν ὀφείλετε πάντοτε καὶ πρὸς ἑαυτοὺς καὶ πρὸς ἑτέρους, ἵνα δύνησθε τοὺς ἀτακτοῦντας νουθετεῖν. λέγει δὲ ἡ γραφή Οἱ δυνάσται· θυμώδεις εἰσίν· οἶνον μὴ πινέτωσαν, ἵνα μὴ πιόντες ἐπιλάθωνται τῆς σοφίας καὶ ὀρθὰ κρίνειν οὐ μὴ δύνωνται. οὐκοῦν καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι μετὰ θεὸν τὸν παντοκράτορα καὶ τὸν ἠγαπημένον αὐτοῦ υἱὸν δυνάσται ὑπάρχουσι τῆς ἐκκλησίας; τοῦτο δέ φαμεν, οὐχ ἵνα μὴ πίνωσιν (ἄλλως γὰρ οὐκ ἔστιν ὑβρίσαι τὸ ὑπὸ θεοῦ γενόμενον εἰς εὐφροσύνην), ἀλλ᾿ ἵνα μὴ παροινῶσιν. οὐ γὰρ εἶπεν ῾ γραφὴ μὴ πίνειν

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
177. Quando autem episcopus sermocinatur sedens, ceteri lucrum habebunt neque ipse sine lucro erit.	genug habt, damit der, welcher dich eingeladen hat, das was ihr übrig gelassen habt denen, die er will, schicke, da (ὡς) die Überbleibsel den Heiligen gehören, und er sich darüber freue, dass ihr zu ihm gekommen seid. Wenn aber (δέ) die Eingeladenen essen, mögen sie in Ruhe essen, nicht mit Streit. Aber (ἀλλά) wenn der Bischof (ἐπίσκοπος) einen auffordert (προτρέπειν), ein Wort zu suchen, möge er ihm entsprechen; und wenn der Bischof (ἐπίσκοπος) redet, mögen alle schweigen in Sittsamkeit, bis er wieder fragt.	οἶνον, ἀλλὰ τί φησιν; Μὴ πίνε οἶνον εἰς μέθην· καὶ πάλιν Ἄκανθαι φύονται ἐν χειρὶ μεθύσου. τοῦτο δὲ οὐ περὶ τῶν ἐν κλήρῳ μόνον φαμέν, ἀλλὰ καὶ περὶ παντὸς λαϊκοῦ χριστιανοῦ, ἐφ' οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ· καὶ αὐτοῖς γὰρ εἴρηται Τίνι οὐαί; τίνι θόρυβος; τίνι ἀηδίαι καὶ λέσχαι; τίνος πελιδνοί* οἱ ὀφθαλμοί; τίνι συντρίμματα διακενῆς; οὐ τῶν ἐγχρονιζόντων ἐν οἴνῳ καὶ τῶν κατασκοπουμένων ποῦ πότοι γίνονται;
178. Si autem absente episcopo presbyter adest, omnes ad eum convertantur, quia ipse superior est ceteris in Deo, honorentque eum sicut honoratur episcopus, neve contumaciter illi adversentur.	Wenn aber (δέ) kein Bischof (ἐπίσκοπος) da ist, sondern (ἀλλά) nur Gläubige (πιστός) beim Mahle (δεῖπνον) sind, so mögen sie vom Presbyter (πρεσβύτερος) Segensbrot (εὐλογία) empfangen, wenn er	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
179. Ipse vero distribuat panem ἐξορκισμοῦ, antequam consideant, ut Deus agapen eorum praeservet a timore inimici utque surgant salvi in pace.	da ist. Wenn er aber (δέ) nicht da ist, so mögen sie es von einem Diakon (διάκονος) empfangen. Ebenso (ὁμοίως) soll der Katechumen (κατηχούμενος) das Brot des Bannes (ἐξορκισμός) empfangen.	
c. XXXV. 180. Diaconus in agape absente presbytero vicem gerat presbyteri, quantum pertinet ad orationem et fractionem panis, quem invitatis distribuat.		
181. Laico autem non convenit, ut signet panem, sed tantummodo frangat, nihil praeterea faciat.	Wenn die Laien (λαϊκός) aber (δέ) bei einander sind ohne die Kleriker (κληρικός), so mögen sie verständig (ἐπιστήμη) essen; der Laie (λαϊκός) aber (δέ) darf nicht Segensbrot (εὐλογία) austeilen.	
182. Si clericus omnino non adest, quilibet suam partem comedat cum gratiarum actione, ut videant gentes mores vestros cum invidia.	c. 51. Darüber, dass es sich schickt, mit Dank zu essen. Jeder einzelne aber (δέ) möge mit Dank im Namen Gottes essen; denn (γάρ) das ziemt sich für den	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
183. Si quis viduis coenam parare vult, curet, ut habeant coenam et ut dimittantur, antequam sol occidat. 184. Si vero sunt multae, caveatur, ne fiat confusio neve impediantur, quominus ante vesperam dimittantur. 185. Unicuique autem earum tribuatur sufficiens cibus potusque. Sed abeant, antequam nox advesperascat.	Gottesdienst, damit wir alle wach seien (νήφειν) und die Heiden (ἔθνος) uns beneiden. c. 52. Von dem Mahle (δεῖπνον) der Witwen (χήρα). Wenn jemand einmal die Witwen (χήρα) einladen will, so möge er alle, die alt geworden sind, speisen und sie entlassen, bevor es Abend geworden. Und wenn es ihnen unmöglich ist, wegen des Loses (κλῆρος), das sie erhalten haben (κληροῦν), [zu kommen,] so möge er ihnen Wein und etwas zu essen geben, und sie sollen es in ihrem Hause, wie sie es wollen, essen.	

c. XXXV § 185. Hier ist im Gegensatz zu § 183 der Fall ins Auge gefasst, dass die Witwen durch irgend einen Umstand nicht in der Lage sind, im Hause des Gastgebers selbst die Mahlzeit einzunehmen; es soll ihnen daher Speise und Trank mitgegeben werden. Deutlich sagt dies die Ä. K.-O. Vielleicht ist in § 185 ein Vordersatz ausgefallen; etwa: „Si in domo invitantis edere prohibentur“, doch ist diese Annahme nicht nötig, da schon in § 184 die Bedingung für diesen Fall gegeben sein könnte. Dann ist freilich auffallend die Wiederholung der Vorschrift, dass die Witwen vor Sonnenuntergang sich trennen sollen.

Canones Hippolyti.

c. XXXVI. 186. Qui habet primitias fructuum terrae, ad episcopum in ecclesiam eas deferat; 187. eodem modo primitias areae et primitias torcularium, olei, mellis, lactis, lanae et primitias mercedis pro labore manuum. Haec omnia deferantur ad episcopum cum primitiis arborum. 188. Sacerdos autem, qui illa recipit, ante omnia super illis gratias agat Deo, [extra velum adstante eo, qui illa attulit.] Sacerdos autem sic dicat: 189. Gratias agimus tibi, omnipotens domine Deus, quia nos fecisti dignos, qui hos fructus videamus, quos terra

„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).

c. 53. Von den Früchten (*καρπός*), die man dem Bischof (*ἐπίσκοπος*) darbringen (*προσενεγκεῖν*) soll.

Alle mögen sich beeifern (*σπουδάζειν*), zu jeder Zeit dem Bischof (*ἐπίσκοπος*) die Erstlinge (*ἀπαρχή*) der Früchte (*καρπός*) ersten Wachstums (*γέννημα*) hinzubringen.

Der Bischof (*ἐπίσκοπος*) aber (*δέ*) möge sie mit Dank annehmen und sie segnen und den Namen dessen, der sie ihm gebracht hat, nennen (*ὀνομάζειν*), mit den Worten: Wir danken (*εὐχαριστεῖν*) dir, o Herr und Gott, und bringen dir den Anbruch (*ἀπαρχή*) der Früchte

Const. Apost. VIII.

c. 29. — — — (Lag. 267, 9 ff.) *πᾶσαν ἀπαρχὴν προσκομίζεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις εἰς διατροφὴν αὐτῶν, πᾶσαν δὲ δεκάτην προσφέρεσθαι εἰς διατροφὴν τῶν λοιπῶν κληρικῶν καὶ τῶν παρθένων καὶ τῶν χηρῶν καὶ τῶν ἐν πενίᾳ ἐξεταζομένων· αἱ γὰρ ἀπαρχαὶ τῶν ἱερέων εἰσὶν καὶ τῶν αὐτοῖς ἐξυπηρετουμένων διακόνων.*

c. 39. (Lag. 274, 3 ff.) *ἐπὶ δὲ ταῖς προσφερομέναις ἀπαρ-*

XXXVI § 187. mercedis Vat.; Barb.: planctus.

XXXVI § 188. [extra velum adstante eo, qui illa attulit.] Ein velum (*βέλον, βηλόθυρον*), welches den Raum für Kleriker von dem für die Laien trennt, können wir in den Kirchen der C. H. kaum annehmen (cf. Bingham-Grischovius Bd. III S. 214 ff.). Die Vorschrift muss eine sehr späte sein; cf. Conc. Trullan. (692) c. 69: *Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἁπάντων ἐν λαϊκοῖς τελοῦντι ἔνδον ἱεροῦ εἰσιέναι θυσιαστηρίου, μηδαμῶς ἐπὶ τοῦτο τῆς βασιλικῆς εἰργομένης ἐξουσίας καὶ αὐθεντίας, ἡνίκα ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ πλάσαντι, κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν.*

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
hoc anno produxit. 190. Benedic eos, o domine, sicut coronam anni tui secundum benignitatem tuam, sintque ad satietatem pauperibus populi tui; 191. et servum tuum N., qui haec obtulit ex opibus tuis, quia timet te. 192. Benedic eum de coelo sacro tuo una cum domo et filiis ejus, et effunde super eos misericordiam et gratiam tuam sacram, ut sciat voluntatem tuam in omnibus rebus; 193. et fac, ut haereditate accipiat id, quod est in coelis, per dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum dilectum, et spiritum sanctum in saecula saeculorum. Amen. 194. Et omnia legumina terrae omniaque poma arborum et omnes fructus terrae cucumerario-	(*καρπός*), die du uns gegeben hast, damit wir von ihnen nehmen, nachdem du sie vollendet hast durch dein Wort, und befohlen hast der Erde, dass sie alle Früchte (*καρπός*) hervorbringe zum Nutzen und zur Freude und Nahrung des Menschen-Geschlechts (*γένος*) und aller Geschöpfe. Wir preisen dich, o Gott, deswegen und wegen alles andern, womit du uns gesegnet hast (*εὐεργετεῖν*), indem du die ganze Schöpfung geschmückt hast (*κοσμεῖν*) mit den mannigfaltigen Früchten (*καρπός*) durch deinen heiligen Sohn Jesus Christus; durch ihn [sei] dir der Ruhm und ihm und dem heiligen Geiste (*πνεῦμα*) bis in alle Ewigkeit. Amen (*ἀμήν*).	*χαῖς οὕτως εὐχαριστείτω ὁ ἐπίσκοπος* c. 40. *Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε παντοκράτορ* δημιουργὲ τῶν ὅλων καὶ προνοητά, διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδὸς Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἐπὶ ταῖς προσενεχθείσαις σοι ἀπαρχαῖς, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα. τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπαξίως εὐχαριστῆσαί σοι δύναται ὑπὲρ ὧν δέδωκας αὐτοῖς εἰς μετάληψιν; ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων, ὁ πάντα τελεσφορήσας διὰ τοῦ λόγου σου καὶ κελεύσας τῇ γῇ παντοδαποὺς ἐκφῦσαι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν, ὁ δοὺς τοῖς νωθεστέροις καὶ βληχώδεσι χιλόν, ποηφάγοις χλόην, καὶ τοῖς μὲν κρέα, τοῖς δὲ σπέρματα, ἡμῖν δὲ σῖτον τὴν*

Canones Hippolyti.

rum, benedic ea atque etiam eos, qui afferunt illa, benedic.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde.)

c. 54. Der Segen (*εὐλογία*) der Früchte (*καρπός*).

Dies sind die Früchte (*καρπός*), die gesegnet werden sollen: die Weintraube, die Feige, der Apfel, die Olive, die Birne (*ἀπίδιον*), der Granatapfel, der Pfirsich (die Citrone? *περσικόν*), die Kirsche (*κεράσιον*), die Mandel (*ἀμύγδαλον*). Nicht soll gesegnet werden der (— — — —), noch die Zwiebel noch der Lauch noch die Pfebe (*πέπων*) noch der *μηλοπέπων* noch die Melone noch ein anderes von den Gemüsen (*λάχανον*). Wird es aber (*δέ*) geschehen, dass Blumen (*ἄνθος*) dargebracht werden (*προσφέρειν*), so mögen Rosen hingenommen werden und die Lilie (*κρίνον*); die andern aber (*δέ*) lass nicht hinnehmen. Für alles aber,

Const. Apost. VIII.

πρόσφορον καὶ κατάλληλον τροφήν, καὶ ἕτερα διάφορα, τὰ μὲν πρὸς χρῆσιν, τὰ δὲ πρὸς ὑγιείαν, τὰ δὲ πρὸς τέρψιν. ἐπὶ τούτοις οὖν ἅπασιν ὑμνητὸς ὑπάρχεις τῆς εἰς ἅπαντας εὐεργεσίας διὰ χριστοῦ, μεθ᾽ οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	was gegessen werden wird, soll man Gott danken und es kosten ihm zum Ruhme.	
c. XXII. 195. Hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ab omni populo summo cum studio observetur, caveantque imprimis, ut illis diebus jejuni maneant ab omni cupiditate, ita ut in omni sermone non loquantur cum hilaritate, sed cum tristitia, 196. [quia norunt, dominum universi impassibilem pro nobis passum esse eo tempore, ut nos patientes toleremus dolores, quibus liberari possimus	c. 55. Darüber, dass es sich nicht schickt, dass jemand etwas geniesst am Osterfest (πάσχα) vor der Stunde, in welcher man essen darf. Nicht soll das Fasten (νηστεία) einem solchen angerechnet werden, wenn er gierig ist vor der Stunde, welche das Ende des Fastens (νηστεία) ist. Aber (ἀλλά) wenn einer krank ist und nicht die Kraft besitzt, an den zwei Tagen	

c. XXXVI § 196. Dieselbe mystische Gedankenreihe findet sich in dem unter Origenes' Namen gehenden Commentar zu Job (Migne 17, col. 374): „in conventu ecclesiae, in diebus sanctis legitur passio Job, in diebus jejunii, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tamquam compatiuntur ii, qui jejunant et abstinent, admirabili illi Job, in diebus, in quibus in jejunio et abstinentia sanctam domini nostri Jesu Christi passionem sectamur; ut terribilem ejus passionem transeuntes ad beatam ejus resurrectionem venire mereamur, compassi nunc, ut et conregnemus, condolentes modo in tempore passionis, ut et congaudeamus post hoc in tempore resurrectionis. Quam passionem dominus noster Jesus Christus ad terras veniens in humano corpore sustinuit pro omnium hominum salute, ut per passionem sane mortem interficeret“ etc.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
illis tormentis, quae propter peccata nostra meruimus; utque etiam participes facti dolorum, quos pro nobis suscepit, participes simus regni ejus.] 197. Cibus autem, qui tempore πάσχα convenit, est panis cum solo sale et aqua. 198. Si quis morbo affectus est vel ruri vitam agit, ubi christianos non novit, ita ut tempore πάσχα laetitiae se permittat ignorans terminum ejus, vel si morbo extremo coactus erat — hi omnes jejunent post pentecosten et πάσχα religiose observent, ut appareat, eorum intimam intentionem non eam fuisse, ut abjecto timore et neglecto jejunio proprium sibi constituerent πάσχα, ponentes fundamentum aliud ac illud, quod positum est.	zu fasten (νηστεύειν), so möge er [nur] an dem Tage des Sabbat (σάββατον) fasten (νηστεύειν) wegen der Notlage (ἀνάγκη), sich aber (δέ) mit Brot, Salz und Wasser begnügen. Und wenn einer auf der Schiffahrt sich befindet oder (ἤ) den Tag der Ostern (πάσχα) nicht kannte, so möge er, wenn er diesen erfahren hat, sein Fasten nach Pfingsten (πεντηκοστή) verlegen. Denn (γάρ) nicht ist Passah (πάσχα) das, was wir beobachten; denn das, was Vorbild (τύπος) ist, ist vorübergegangen. Deswegen sagten wir nicht: im zweiten Monat, sondern (ἀλλά): wenn er die Wahrheit erfahren hat, soll er sich dem Fasten (νηστεία) zuwenden.	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXIV, 1. 199. Sit diaconus, qui episcopum comitetur omni tempore illique indicet singulos infirmos. 200. Magna enim res est infirmo a principe sacerdotum visitari; reconvalescit a morbo, quando episcopus ad eum venit, imprimis si super eo orat; quia umbra Petri sanavit infirmum.	c. 56. Darüber, dass es den Diakonen (διάκονος) zukommt, den Bischof (ἐπίσκοπος) zu begleiten (προσκαρτερεῖν). Jeder nun (δέ) von den Diakonen (διάκονος) und Subdiakonen (ὑποδιάκονος) möge dem Bischof (ἐπίσκοπος) dienen (προσκαρτερεῖν) und ihn in Kenntnis setzen darüber, wer krank ist, damit der Bischof (ἐπίσκοπος), wenn es ihm gut scheint (δοκεῖν), sie besuche; denn die Kranken mögen (werden?) getröstet werden, wenn sie sehen, dass ihr Oberpriester (ἀρχιερεύς) sie besucht, und dass ihrer gedacht wird.	
	c. 57. Von der Stunde, in der man beten soll. Alle Gläubigen (πιστός) nun (δέ) sollen in der Stunde, wo sie aufwachen, ehe sie an irgend ein	c. 31. (Lag. 269, 14 ff.) πᾶς πιστὸς ἢ πιστή, ἕωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου, πρὸ τοῦ ἔργον

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXXVII. 201. Quotiescunque episcopus mysteriis frui vult, congregentur diaconi et presbyteri apud eum, induti vestimentis albis pulchrioribus toto populo, potissimum autem splendidis. 202. Bona	Geschäft gehen, zum Herrn beten und also ihren Geschäften sich zuwenden. Wenn aber (δέ) das Wort der Lehre (καθήγησις sic) stattfindet, mögen sie dieselbe vorziehen, dass sie gehen und das Wort Gottes hören zur Befestigung ihrer Seele (ψυχή). Sie mögen sich aber (δέ) beeifern (σπου-	ἐπιτελέσαι νιψάμενοι προσευχέσθωσαν· εἰ δέ τις λόγου κατήχησις γένηται, προτιμησάτω τοῦ ἔργου τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας.

c. XXXVII § 201. Die Ä. K.-O. schliesst sich hier nicht an § 201, sondern schon an c. XXV § 223—225; XXVI § 226—31 an, und c. 62. wiederholt sie sich wörtlich. Andrerseits entnimmt sie in c. 60 aus C. H. c. XXXVII § 201 ausser anderem die auffallende Folge: Diakon, Presbyter. Der Verfasser der Ä. K.-O. war an diesem Punkte seiner Vorlage gegenüber in besonders übler Lage. Aus den Vorschriften über zwei strenggeschiedene Gottesdienste, eine eucharistische Feier und einen andern liturgischen Frühdienst, musste er sich Material sammeln für einen einzigen, täglichen Morgengottesdienst, in dem zugleich das Abendmahl gefeiert wurde. Daher die Wiederholungen. — Die ursprüngliche Reihenfolge der §§ in den C. H. kann trotzdem nicht zweifelhaft sein. Der zweite Ansatz zur Beschreibung des Gottesdienstes in Ä. K.-O. c. 60 schliesst sich im ganzen offenbar an c. XXI § 217 ff. an; ebenso wie der dritte c. 62 an c. XXV § 223—25; XXVI § 226 ff. Zur Parallele mit c. 57 bleibt also nur c. XXXVII § 201 ff. übrig. Dieser behandelt aber den eucharistischen Gottesdienst und gehört daher zusammen mit c. XXVIII § 205 f.; c. XXIX § 207 ff. Gerade diese §§ aber benutzt die Ä. K.-O. in c. 58—60. Die auf diese Weise hergestellte Ordnung der C. H. ist freilich eine weit bessere als die der Ä. K.-O., der es recht schwer geworden ist, das reichhaltige vorliegende Material für ihren Zweck auszunutzen.

splendidis. Barb. und Vat. geben verschiedene Lesarten, in denen „splendidus" zu konjicieren ist, keinesfalls aber ein von Haneberg gewittertes koptisches Wort τουβο (gütige Mitteilung des Herrn Prof. Stern).

Canones Hippolyti.

autem opera omnibus vestimentis praestant.

203. Etiam ἀναγνῶσται habeant festiva indumenta, et stent in loco lectionis, et alter alterum excipiat, donec totus populus congregetur. 204. Postea episcopus oret et perficiat missam.

c. XXVIII. 205. Ne gustet aliquis fidelium quicquam, nisi antea de mysteriis sumserit, praesertim diebus jejunii sacri.

206. Ceterum clerici caveant cum sollicitudine, ne quemquam ad sumenda sacra mysteria invitent, nisi solos fideles.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

δάζειν), in die Kirche (ἐκκλησία) zu gehen, den Ort, an dem der Geist (πνεῦμα) blüht.

c. 58. Darüber, dass es sich ziemt, von dem Abendmahl (εὐχαριστία) zuerst, wann es auch dargebracht wird, zu nehmen, ehe man irgend etwas gekostet hat.

Jeder Gläubige (πιστός) nun (δέ) möge sich beeifern (σπουδάζειν), von dem Abendmahl (εὐχαριστία) zu nehmen, ehe er irgend etwas gekostet hat. Denn (γάρ) wenn Gläubige (πιστός) darin sind, wenn er es (sc. εὐχαριστία) nimmt, wenn einer ihm ein tödliches Gift giebt, so wird es keine Macht über ihn haben (sic).

c. 59. Darüber, dass es sich ziemt, sorgsam über das Abendmahl (εὐχαριστία) zu wachen.

Alle mögen sorgsam Acht

Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXIX, 1. 207. [Stet clerus vacans altari (non occupatus prope altare); quando paratum est, stet] ad custodiendum, ne supervolitet musca neve cadat quicquam in calicem, [unde oriatur crimen mortis pro presbyteris.]	haben, dass kein Ungläubiger (ἄπιστος) von dem Abendmahl (εὐχαριστία) isst, oder (ἤ) eine Maus oder (ἤ) ein anderes Geschöpf, oder (ἤ) dass überhaupt (ὅλως) etwas anderes hineinfällt und [etwas] verloren geht; der Leib (σῶμα) Christi ist es, von dem alle Gläubigen (πιστός) geniessen, und er darf nicht misachtet werden (καταφρονεῖν).	c. 12. (Lag. 248, 20 ff.) δύο δὲ διάκονοι ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τοῦ θυσιαστηρίου κατεχέτωσαν ἐξ ὑμένων λεπτῶν ῥιπίδιον ἢ πτερὸν ταῶνος ἢ ὀθόνης, καὶ ἠρέμα ἀποσοβείτωσαν τὰ μικρὰ τῶν ἱπταμένων ζώων, ὅπως ἂν μὴ ἐγχρίμπτωνται εἰς τὰ κύπελλα.
208. [Ideo unus custodiat locum sacrum.]		
209. Qui autem distribuit mysterium quique accipiunt, magna diligentia caveant, ne quicquam in terram decidat, ne potiatur eo	c. 60. Darüber, dass man nichts aus dem Becher (ποτήριον) verschütten darf. Denn (γάρ) wenn du den Becher	

c. XXIX § 207—209. Echte und unechte Bestandteile liegen hier bunt durcheinander. Ohne die Ä. K.-O. würde es überhaupt unmöglich sein, eine Scheidung zu wagen. Aber auch so muss ich an dieser Stelle noch besonders hervorheben, dass die Klammern nur den Wert eines Vorschlags, nicht den einer Behauptung haben. Es fehlt zu sehr an der Kenntnis des altchristlichen Gottesdienstes, um hier mit Sicherheit auftreten zu können. Sicher scheint allerdings der spätere Ursprung von c. XXIX § 210 ff. und auch § 208 zu sein. Die gehäuften Ausdrücke wie locus sacer (cf. c. XVIII, § 100), velum (cf. die Anm. zu c. XXXVI § 188), altare (c. XIX § 143: „mensa [corporis et sanguinis domini]" genannt), das „aqua maris undosi", also das Taufbecken, das innerhalb der Kirche gedacht ist (cf. c. XIX § 135, wo es nach der Taufe heisst: „[baptizatum] in ecclesiam introducit") genügen, um das zu erhärten.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
spiritus malignus. 210. [Nemo intra velum aliquid loquatur, nisi orationem vel quae pro cultu necessaria sunt, praeterea omnino nihil; ne fiat aliquod opus in loco illo. 211. Ubi autem absolverunt communionem populi, intrent, ut recitent. 212. Omni hora intrent propter potestates loci sacri, et sint illis psalmi pro tintinnabulis, quae erant in tunica Aaronis, neve sedeat quis illo tempore, sed orent, neve aliud quicquam agant, inclinentque genua et prosternentur ante altare. 213. Pulverem autem, qui scopis converritur de loco sacro, projiciant in aquam maris undosi, neve remaneat(?) conculcandus(?) ab hominibus, sed omni tempore purus sit.]	(ποτήριον) im Namen Gottes gesegnet hast, so geniessest du von ihm, wie wenn (ὡς) es das Blut Christi ist. Hüte dich sehr und vergiesse nichts von ihm, damit es kein fremder (ἀλλότριον) Geist (πνεῦμα) auflecke, damit Gott dir nicht zürne, da (ὡς) du Verächter gewesen bist (καταφρονεῖν) und du des Blutes Christi schuldig (αἴτιος) werdest, indem du den Preis verachtest, für den du gekauft bist.	

Canones Hippolyti.

c. XXX, fin. 214. Die prima episcopus tempore missae, si potest, sua manu distribuat oblationes omni populo. 215. Si presbyter infirmus est, diaconus afferat ei mysteria, et presbyter solus accipiat illa. c. XXXI. 216. Diaconus autem populo oblationes distribuat, si episcopus aut presbyter hoc permittit.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXI. 217. Congregentur quotidie in ecclesia presbyteri et ὑποδιάκονοι et ἀναγνῶσται omnisque populus tempore gallicinii, vacentque orationi, psalmis et lectioni scripturarum cum orationibus secundum mandatum apostolorum: Dum venio, attende lectioni. 218. De κλήρῳ autem qui convenire negligunt, neque morbo neque itinere impediti, separentur.	Die Diakonen (διάκονος) aber (δέ) und die Presbyter (πρεσβύτερος) mögen sich täglich an dem Orte versammeln, den der Bischof (ἐπίσκοπος) ihnen befehlen wird. Und lass die Diakonen (διάκονος) nun (μέν) nicht verabsäumen (ἀμελεῖν), sich zu jeder Stunde zu versammeln, ausser (εἰ μήτι) wenn Krankheit sie verhindert (κωλύειν). Wenn sich aber (δέ) alle versammelt	

c. XXI § 217 f. Die Übersetzung Bunsens, ebenfalls von W. Cureton aus dem cod. Rich. 7211 des British Museum lautet: „Die Presbyter sollen sich täglich in der Kirche versammeln und die Subdiakonen und die Vorleser und die ganze Gemeinde zur Zeit des Hahnenschreies, und sie sollen beten und Psalmen singen und die Schrift lesen. — — — Und wer da von der Geistlichkeit zu spät kommt — — — —, er wäre denn allzu entfernt, der soll ausgeschlossen werden".

ὑποδιάκονοι wird in διάκονοι zu korrigieren sein; cf. Kap. V, a.

Über das Verhältnis dieser §§ zur Ä. K.-O. vergl. die Anm. zu c. XXXVII § 201, S. 118.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
219. Ceterum quod ad infirmos pertinet, medicina ipsis in eo posita est, ut frequentent ecclesiam, ut fruantur oratione, excepto eo, qui morbo periculoso laborat; talis a κλήρῳ visitetur quotidie, qui certiorem reddunt eum.	haben, so mögen sie die in der Kirche (ἐκκλησία) Befindlichen belehren, und also, wenn sie gebetet haben, möge sich jeder den Geschäften, die ihm bestimmt sind, zuwenden.	
c. XXIV, 2. 220. Quando vero jam advenit mortis hora, infirmi non exponantur, ut in κοιμητηρίῳ dormiant, sed apud pauperes. 221. Qui autem propriam domum habet, quando infirmatur, non transferatur in domum Dei, sed oret tantummodo, tunc redeat in domum suam.	c. 61. Von den Begräbnisstätten. Lass die Menschen nicht belastet (βαρεῖν) werden, Menschen in den Begräbnisstätten (κοιμητήριον) zu begraben; denn (γάρ) das Geschäft gehört allen Armen; andernfalls (πλήν) möge ihm der Lohn des Arbeiters (ἐργάτης), der gräbt, gegeben werden und der Preis der Geräte (κέραμος). Die	
c. XXV, 1. 222. [Procurator		

c. XXI § 219. qui certiorem reddunt eum, wohl zu ergänzen: episcopum; cf. c. V § 35 „certiorem faciat episcopum, ut oret super iis", und c. XXIV § 199: „sit diaconus, qui episcopum comitetur omni tempore illique indicet singulos infirmos".

c. XXV § 222. Dieser c. widerspricht c. V § 34—36 und c. XXIV § 199, wo den Diakonen die Sorge für die Kranken übertragen wird; das Amt des procurator müsste wenigstens zu dem Diakonat in Beziehung gesetzt sein, wenn die Möglichkeit seiner Echtheit bestehen bleiben sollte. In dem procurator wird der παραβολάνος wiederzuerkennen sein, der gerade in Alexandrien im 5. Jahrh. die Krankenpflege unter Aufsicht des Bischofs in der Hand hatte. Und es

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
ille est, cui cura infirmorum committitur. Episcopus autem enutriat illos, et singula usque ad vasa fictilia, quibus opus est infirmis, procuratori tradat.]	dort Befindlichen aber (δέ), die es besorgen, möge der Bischof (ἐπίσκοπος) erhalten, damit er keinem von denen, die zu jenen Stätten (τόπος) gekommen sind, zur Last falle.	
	c. 62. Von der Stunde, in der man beten soll.	
223. Omnes, qui ad ordinem christianorum pertinent, primum eo tempore orent, quo a somno surgunt matutino. 224. Quando autem orare volunt, manus lavent. 225. Idem faciant ante singula quaeque opera.	Alle männlichen und weiblichen Gläubigen (πιστός, πιστή) nun (δέ) mögen, wenn sie am Morgen vom Schlafe aufgestanden sind, bevor sie irgend etwas berühren, ihre Hände waschen und zu Gott beten, und erst dann sich ihren Geschäften	c. 31. (Lag. 269, 14ff.) πᾶς πιστὸς ἢ πιστή, ἕωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου, πρὸ τοῦ ἔργον ἐπιτελέσαι νιψάμενοι προσευχέσθωσαν. εἰ δέ τις λόγου κατήχησις γένηται, προτιμησάτω τοῦ ἔργου τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας.

ist anzunehmen, dass die C. H. schon damals in Ägypten vorhanden waren. — Um so auffallender sind freilich die Berührungspunkte mit c. 61 der Ä. K.-O. Die Erwähnung, dass der Bischof „sie“ zu unterhalten habe, könnte auf Zufall beruhen; schwerwiegender ist die beiderseitige Hervorhebung der „vasa fictilia“ (κέραμοι). Der jetzige Bestand des § 222 kann damit allerdings nicht verteidigt werden; es muss ursprünglich hier wie in der Ä. K.-O. von den Fossoren die Rede gewesen sein, was sich an § 220 zur Not anschlösse. Der ganze Passus wäre dann in den C. H. bis auf wenige Worte ausgemerzt, und an die Stelle der Fossoren eine Vorschrift über die Parabolanen gesetzt. Aber reichen die thönernen Gefässe aus, diese Annahme zu stützen? Jedenfalls ist zu betonen, dass dies der einzige Fall in den C. H. wäre, wo eine derartige Bearbeitung stattgefunden hätte.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXVI. 226. Si est in ecclesia conventus propter verbum Dei, singuli quique cum festinatione properent, ut ad illud congregentur, sciantque multo magis esse illis eligendum, ut audiant verbum Dei, quam ut fruantur omni splendore hujus mundi, et hoc sibi magnum damnum esse numerent, si aliquando necessitas eos impedit, quominus audiant verbum Dei. 227. Studeant vero, ut saepe negotiis expediti in ecclesiam conveniant, fortiterque odium inimici expellant, imprimis si aliquis literas novit. 228. Tanto plus lucrabitur, si audit quod non noverat; dominus enim adest in loco, ubi majestatis memoria agitur, descenditque spiritus in congregatos gratiamque suam effundit super omnes. 229. Qui autem est duplicis cordis	zuwenden. Wenn aber (δὲ) eine Lehre (καθήγησις sic) des Wortes Gottes stattfindet, möge jeder vorziehen, zu jenem Orte zu gehen, indem er dies in seinem Herzen überlegt, dass er Gott hört, wenn er durch den Lehrenden (καθηγεῖσθαι sic) spricht. Denn (γάρ) wenn er in der Kirche (ἐκκλησία) betet, wird er imstande sein, über die Plage (κακία) des Tages wegzukommen (παρελθεῖν). Der [Gottes-]fürchtige möge erwägen, dass es ein grosser Schaden ist, wenn er nicht zu dem Orte, an dem man lehrt (καθηγεῖσθαι sic), geht, vor allem aber (μάλιστα δὲ) [wenn] er lesen kann. Oder (ἤ) wenn der Lehrer gegangen ist, möge niemand von euch der letzte zur Kirche (ἐκκλησία) sein, dem Orte, an dem Unterricht	ὁ πιστὸς ἢ ἡ πιστὴ τοῖς οἰκέταις εὐμενῶς προσεχέτωσαν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς προλαβοῦσι διεταξάμεθα καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἐδιδάξαμεν.

Canones Hippolyti.

homo inter eos, in illis requiescit, quia audisti de illorum constitutione in spiritu.

230. Qui autem domi commoventur a ratione, id non assequuntur, quod in ecclesia audiunt. 231. Ergo unusquisque summo studio contendat, ut ecclesiam frequentet omnibus diebus, quibus fiunt orationes.

c. XXVII, 1. 232. Quocunque die in ecclesia non orant, sumas scripturam, ut legas in ea. Sol

„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).

erteilt wird. Dann (*τότε*) soll man den Redner das vorbringen lassen, was allen Nutzen bringt, und du wirst das hören, dessen du nicht gedenkst, und Nutzen haben (*ὠφελεῖσθαι*) von dem, was der heilige Geist (*πνεῦμα*) dir geben wird durch den, der lehrt (*καθηγεῖσθαι* sic). Also wird dein Glaube (*πίστις*) befestigt werden auf dem, was du gehört hast. Es wird dir aber (*δέ*) ferner an jenem Orte das gesagt werden, was du in deinem Hause thun sollst. Deswegen also möge sich jeder beeifern (*σπουδάζειν*), in die Kirche (*ἐκκλησία*) zu gehen, den Ort, an dem der heilige Geist (*πνεῦμα*) blüht.

Wenn an einem Tage keine Lehre (*καθήγησις* sic) stattfindet, möge jeder in seinem Hause ein heiliges Buch nehmen und in ihm

Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
conspiciat matutino tempore scripturam super genua tua. c. XXV, 2. 233. Orent autem tertia hora, quia illo tempore salvator voluntarie crucifixus est ad salvandos nos, ut nobis libertatem tribueret.	zur Genüge das, was ihm nützlich scheint (δοκεῖν), lesen. Und wenn du nun (μέν) zu Hause bist, bete zur dritten Stunde, und preise Gott. Wenn du aber (δέ) anderswo bist, und jene Stunde (καιρός) kommt, so bete in deinem Herzen zu Gott. Denn (γάρ) in dieser Stunde sah man Christus an das Kreuz genagelt. Deswegen wiederum hat in dem alten (παλαιά) Testament das Gesetz (νόμος) befohlen, dass das Schau-(πρόθεσις)Brot zu jeder Stunde aufgelegt werde zum Vorbild (τύπος) des Leibes (σῶμα) und des Blutes Christi, und der Abschlachtung des unvernünftigen (ἄλογος) Lammes, welches das Vorbild (τύπος) des vollkommenen (τέλειος) Lammes ist. Denn (γάρ) der Hirt ist Christus; er ist ferner	c. 33. (Lag. 270, 18 ff.) εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρου καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἕκτῃ καὶ ἐννάτῃ καὶ ἑσπέρᾳ καὶ ἀλεκτοροφωνίᾳ· ὄρθρου μὲν εὐχαριστοῦντες, ὅτι ἐφώτισεν ἡμᾶς ὁ κύριος παραγαγὼν τὴν νύκτα καὶ ἐπαγαγὼν τὴν ἡμέραν· τρίτῃ δέ, ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ κύριος·

Canones Hippolyti.

homo inter eos, in illis requiescit, quia audisti de illorum constitutione in spiritu.

230. Qui autem domi commoventur a ratione, id non assequuntur, quod in ecclesia audiunt. 231. Ergo unusquisque summo studio contendat, ut ecclesiam frequentet omnibus diebus, quibus fiunt orationes.

c. XXVII, 1. 232. Quocunque die in ecclesia non orant, sumas scripturam, ut legas in ea. Sol

„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).

erteilt wird. Dann (τότε) soll man den Redner das vorbringen lassen, was allen Nutzen bringt, und du wirst das hören, dessen du nicht gedenkst, und Nutzen haben (ὠφελεῖσθαι) von dem, was der heilige Geist (πνεῦμα) dir geben wird durch den, der lehrt (καθηγεῖσθαι sic). Also wird dein Glaube (πίστις) befestigt werden auf dem, was du gehört hast. Es wird dir aber (δέ) ferner an jenem Orte das gesagt werden, was du in deinem Hause thun sollst. Deswegen also möge sich jeder beeifern (σπουδάζειν), in die Kirche (ἐκκλησία) zu gehen, den Ort, an dem der heilige Geist (πνεῦμα) blüht.

Wenn an einem Tage keine Lehre (καθήγησις sic) stattfindet, möge jeder in seinem Hause ein heiliges Buch nehmen und in ihm

Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
conspiciat matutino tempore scripturam super genua tua. c. XXV, 2. 233. Orent autem tertia hora, quia illo tempore salvator voluntarie crucifixus est ad salvandos nos, ut nobis libertatem tribueret.	zur Genüge das, was ihm nützlich scheint (δοκεῖν), lesen. Und wenn du nun (μέν) zu Hause bist, bete zur dritten Stunde, und preise Gott. Wenn du aber (δέ) anderswo bist, und jene Stunde (καιρός) kommt, so bete in deinem Herzen zu Gott. Denn (γάρ) in dieser Stunde sah man Christus an das Kreuz genagelt. Deswegen wiederum hat in dem alten (παλαιά) Testament das Gesetz (νόμος) befohlen, dass das Schau-(πρόθεσις)Brot zu jeder Stunde aufgelegt werde zum Vorbild (τύπος) des Leibes (σῶμα) und des Blutes Christi, und der Abschlachtung des unvernünftigen (ἄλογος) Lammes, welches das Vorbild (τύπος) des vollkommenen (τέλειος) Lammes ist. Denn (γάρ) der Hirt ist Christus; er ist ferner	c. 33. (Lag. 270, 18 ff.) εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρου καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἕκτῃ καὶ ἐννάτῃ καὶ ἑσπέρᾳ καὶ ἀλεκτοροφωνίᾳ· ὄρθρου μὲν εὐχαριστοῦντες, ὅτι ἐφώτισεν ἡμᾶς ὁ κύριος παραγαγὼν τὴν νύκτα καὶ ἐπαγαγὼν τὴν ἡμέραν· τρίτῃ δέ, ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ κύριος·

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	das Brot, das vom Himmel gekommen ist.	
234. Deinde etiam hora sexta orate, quia illa hora universa creatura perturbata est propter facinus scelestum a Judaeis perpetratum.	Desgleichen (ὁμοίως) ferner bete zur sechsten Stunde. Denn (γάρ) als Christus an das Holz des Kreuzes (σταυρός) geschlagen war, wurde jener Tag zerteilt, und es entstand eine grosse Finsternis. Darum (ὥστε) möge man zu jener Stunde in kräftigem Gebete beten, indem man die Stimme dessen nachahmt, der [damals] gebetet hat, [und] die ganze Schöpfung (κτίσις) sich verfinsterte vor den ungläubigen Juden.	ἕκτῃ δέ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐσταυρώθη ὁ* χριστός*·
235. Hora nona iterum orent, quia illa hora Christus oravit et tradidit spiritum in manus patris sui.	Man möge aber (δέ) ferner ein grosses Gebet und ein grosses Preisen in der neunten Stunde vollbringen, damit du wissest, wie die Seele (ψυχή) der Gerechten (δίκαιος) den Herrn, den wahren	ἐννάτῃ δέ, ὅτι πάντα κεκίνητο, τοῦ δεσπότου σταυρουμένου, φρίττοντα τὴν τόλμαν τῶν δυσσεβῶν Ἰουδαίων, μὴ φέροντα τοῦ κυρίου τὴν ὕβριν.
236. Etiam hora, qua sol occidit, orent, quia est completio diei.		

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
237. [Deinde etiam λυχνικῷ vespere orent, quia David dicit: Nocte loquor. 238. Deinde etiam media nocte orent, quia David idem fecit. Paulus autem et Silas, famuli Christi, oraverunt media nocte et laudaverunt Deum.]	Gott, preist, der der Heiligen gedachte, [und] ihnen seinen Sohn sandte, welcher sein λόγος ist, damit er ihnen leuchte. Denn (γάρ) in jener Stunde wurde Christus an der Seite mit einer Lanze (λόγχη) durchbohrt, es kam Blut und Wasser heraus, und darauf leuchtete er noch den Rest des Tages bis zum Abend.	
c. XXVII, 3. 239. Obligati sumus igitur, ut Dei recordemur omni hora. 240. Et quando quis insomnis supra lectum positus est, debet orare in corde suo, hoc modo faciens: — — — —	Deswegen sollst auch du, wenn du schlafen gehst, einen andern Tag anfangen (ἄρχεσθαι), und machst das Vorbild (τύπος) der Auferstehung (ἀνάστασις). Bete ferner, ehe du ausruhest (ἀνα-	ἑσπέρᾳ δὲ εὐχαριστοῦντες, ὅτι ὑμῖν ἀνάπαυσιν ἔδωκε τῶν μεθημερινῶν κόπων τὴν νύκτα.

c. XXV § 237 f. § 237 ist Dublette von § 236; § 238 von c. XXVII § 244. Ihrer Begründung nach gehören §§ 237 und 238 zusammen, sie stammen offenbar von derselben Hand. Die Echtheit von § 244 steht aber nach jeder Seite hin fest; so sind diese §§ als Interpolationen anzusehen.

c. XXVII § 240. hoc modo faciens. Hier ist ein Gebet ausgefallen, möglicherweise das Herrngebet. Haneberg (S. 119), durch Vergleichung einer falschen Stelle der Ä. K.-O. verleitet, vermutet: „in manuscripto post illa verba: hoc modo faciens, crucis forma depingenda erat". Aber das „hoc modo faciens" setzt vielmehr eine folgende Formel voraus; das „in corde suo" ist keine Gegeninstanz.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXVII, 2. 241. Christianus lavet manus omni tempore, quo orat. 242. Qui autem alligati sunt matrimonio, quandocunque a latere uxoris surgere velint, orent. Conjugium enim non maculat. 243. Neque post regenerationem opus est lavacro, excepta lotione manuum, nihil praeterea, quia spiritus sanctus odoratur corpus fidelis idque totum purgat.	*παύεσθαι*) auf dem Bette deiner Schlafstelle, und wenn du dich um Mitternacht auf deinem Bette erhebst, so wasche dich und bete; du sollst dich aber (*δέ*) mit reinem Wasser waschen. Wenn du aber (*δέ*) hingegen eine Frau hast, so betet mit einander zugleich. Wenn sie aber (*δέ*) noch nicht gläubig (*πιστή*) ist, so ziehe dich zurück (*ἀναχωρεῖν*) an einen Ort und bete allein, und lege dich wiederum an deinen Ort schlafen. Du aber (*δέ*), der du an die Ehe (*γάμος*) gebunden bist, versäume nicht zu beten; denn (*γάρ*) ihr seid nicht befleckt. Denn (*γάρ*) die, welche sich gewaschen haben, brauchen (*χρεία*) sich nicht wieder zu waschen, weil sie gereinigt und rein (*καθαρός*) sind. Wenn du aber (*δέ*) deine Hand	

Canones Hippolyti.

244. Curet igitur quilibet, ut diligenti studio oret media nocte, quia patres nostri dixerunt illa hora omnem creaturam ad servi-
9* tium gloriae divinae parari, ordinesque angelorum et animas iustorum benedicere Deo, quia testatur dominus dicitque de hoc: Media autem nocte clamor factus

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

angehaucht und dich mit dem Speichel, den du aus deinem Munde nehmen sollst, versiegelt hast (σφραγίζειν), so bist du ganz rein bis zu deinen Füssen. Denn (γάρ) das ist die Gabe (δῶρον) des heiligen Geistes (πνεῦμα), und die Tropfen des Wassers sind [die] der Taufe (βάπτισμα), indem sie herauf an eine Quelle (πηγή) kommen — diese ist das Herz des Gläubigen (πιστός) —, indem sie den, der gläubig geworden ist (πιστεύειν), reinigen.

Es ist aber (δέ) ferner notwendig (ἀναγκαῖον), dass wir in jener Stunde beten; denn (καὶ γάρ) wiederum sind es die Alten (πρεσβύτερος), welche diesen Brauch uns überliefert und uns gelehrt haben, uns in dieser Weise zu waschen. Denn in jener Stunde ruht die ganze Schöpfung, indem

Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
est, ecce sponsus venit, exite obviam ei.	sie Gott preist; die Sterne, die Bäume und die Wasser sind wie die, welche stehen (sic); das ganze Heer (στρατιά) der Engel hält Gottesdienst (λειτουργεῖν) mit den Seelen (ψυχή) der Gerechten (δίκαιος); sie lobsingen (ὑμνεύειν) Gott, dem Allmächtigen (παντοκράτωρ), in jener Stunde; deshalb sollen die, welche gläubig sind (πιστεύειν), in jener Stunde beten. Der Herr aber (δέ) hat also gesprochen, indem er dies bezeugte: Zur Mitternacht ward ein Geschrei Siehe der Bräutigam kommt gehet aus ihm entgegen. Und er wiederholte das Wort noch, indem er sprach: Darum wachet, denn ihr wisst nicht den Tag noch (οὐδέ) die Stunde, wann der Sohn des Menschen kommt.	
245. Porro autem tempore, quo canit gallus, instituendae sunt orationes in ecclesiis, quia dominus dicit: Vigilate, quia nescitis, qua	Ebenso (ὁμοίως) bete, wenn	ἀλεκτρυόνων δὲ κραυγῇ διὰ τὸ τὴν ὥραν εὐαγγελίζεσθαι τὴν παρουσίαν τῆς ἡμέρας εἰς ἐργασίαν τῶν τοῦ φωτὸς ἔργων.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
hora filius hominis venturus sit, an galli cantu, an mane.	du zur Stunde, wo der Hahn (ἀλέκτωρ) kräht, aufstehst. Denn die Kinder Israel verleugneten (ἀρνεῖσθαι) Christus in jener Stunde, ihn, den wir, die an ihn glauben (πιστεύειν), erkannt haben, durch den Glauben (πίστις), indem wir hoffnungs- (ἐλπίς) voll aufschauen nach dem Tage des ewigen Lichts, welches uns ewig leuchten wird bei der Auferstehung (ἀνάστασις) der Toten.	
c. XXVII, 4. 246. Nos autem una cum catechumenis invicem instruamus nosmetipsos de servitio Dei; tunc daemones non possunt contristare nos, quando in omni oratione recordamur Christi.	Ihr Gläubigen (πιστός) alle aber (δέ), wenn ihr dieses vollbringt und es im Gedächtnis behaltet, indem ihr es einander lehrt und die Katechumenen (κατηχούμενος) es zu thun lehrt, so wird euch nichts versuchen (πειράζειν), und (οὐδέ) nimmer werdet ihr fallen, wenn ihr zu jeder Zeit Christi gedenket.	(Lag. 271, 13 ff.) πιστὸς μετὰ κατηχουμένου μήτε κατ' οἶκον προσευχέσθω· οὐ γὰρ δίκαιον τὸν μεμυημένον μετὰ τοῦ ἀμυήτου συμμολύνεσθαι. εὐσεβὴς μετὰ αἱρετικοῦ μήτε κατ' οἶκον συμπροσευχέσθω· τίς γὰρ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXIX, 2. 247. Signa frontem tuam signo crucis ad vincendum satanam et ad gloriandum propter fidem tuam. 248. Hoc fecit Moyses de sanguine agni, quem illevit superliminaribus et postibus januarum, qua re factum	Nimm diesen Namen aber (δέ) zu jeder Stunde, deine Stirn in [Gottes-]Furcht zu versiegeln (σφραγίζειν). Denn (γάρ) dies ist das bekannte und offenbare Zeichen, durch welches der Teufel (διάβολος) verderbt wird. Wenn du es im Glauben (πίστις) machst, offenbarst du dich nicht nur bei den Menschen, sondern (ἀλλά) durch das Wissen, über das du dich freust	

	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
est, ut sanarentur habitantes intra illa. 249. Quanto magis purificabit et custodiet sanguis Christi eos, qui credunt in eum et effingunt redemtionis totius orbis terrarum similitudinem, 250. [quae in sanguine	gleichwie ein Jäger (? θηρῶν), da (ἐπειδή) der Widersacher (ἀντικείμενος), der Teufel (διάβολος), nur auf die Kraft des Herzens sieht (θεωρεῖν), und wenn er von dem innern Menschen gesehen hat, dass er

c. XXIX § 247. frontem Barb; Vat: corpus.

c. XXIX § 250 f. Von Arkandisciplin, die aus diesen Formeln spricht, weiss der Verfasser der C. H. nichts. Er mutet c. XII § 69. 70 sogar dem christlichen Lehrer in der heidnischen Schule zu, dass er täglich bekenne: „non est Deus, nisi pater et filius et spiritus sanctus“, und, falls es möglich ist, seine Schüler unter der Hand den Glauben lehre.

§ 250. intendit Vat, durch geringfügige Korrektur entstände: condit; Barb. unverständlich.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
agni perfecti Christi intendit (condit?) omnia mysteria propter vitam et resurrectionem et sacrificium. 251. Christiani autem soli audiunt haec, quia sigillum baptismi acceperunt; sunt enim in societatem recepti.]	vernünftig (λογικός) ist, indem er innen und aussen mit dem Siegel (σφραγίς) des λόγος Gottes versiegelt ist (σφραγίζειν), so flieht er sofort, indem er verfolgt wird von dem heiligen Geiste (πνεῦμα), welcher in dem Menschen ist, der ihm in sich Raum gegeben hat. Dieses wiederum hat Moses, der Prophet (προφήτης), uns zuerst durch das Passah und das geschlachtete Lamm gelehrt. Er befahl, mit dem Blute die Schwelle und die beiden Pfosten zu bestreichen, indem er uns den Glauben (πίστις) lehrte, der jetzt in uns ist, der uns gegeben worden ist durch das vollkommene (τέλειος) Lamm. Wenn wir mit diesem eigenhändig unsere Stirn versiegeln (σφραγίζειν), so werden wir vor denen, die uns töten wollen, gerettet werden. Wenn ihr nun (δέ) dies mit Dank und im rechten Glauben (πίστις) annehmt, so werdet ihr bekehrt und mit ewigem Leben beschenkt (χαρίζεσθαι) werden.
c. XXIII. 252. **Fratres nostri** episcopi in suis	Dies ist es, dessen Beobachtung wir euch raten (συμβουλεύειν), euch, in denen ein Herz ist. Denn (γάρ) wenn alle den Überlieferungen (παράδοσις) der Apostel (ἀπόστολος) folgen, welche sie gehört haben,

Canones Hippolyti.

urbibus singula quaeque secundum mandata apostolorum, patrum nostrorum, disposuerunt, quae omnia propter defectum officii nostri commemorare non possumus. 253. Posteri nostri caveant, ne illa immutent; dicit enim de doctrina, illam esse ampliorem mari, sine fine. 254. Magno igitur studio contendamus, ut acquiramus doctrinam secundum varias species, quam ubi invenimus recipiamus.

c. XXXVIII. 255. [Nox resurrectionis domini nostri Christi summo studio óbservanda est; est enim summus. 256. Nemo igitur illa nocte dormiat usque ad auroram; tunc lavate corpora aqua, antequam descendatis ad pascha, omnisque populus sit in luce. 257. Illa enim nocte salvator omni creaturae libertatem comparavit; festum igitur agunt coelestia et terrestria et omnia, quae sunt in coelo et in terra, quia resurrexit a mortuis et ascendit in coela, sedetque

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

und sie beobachten, so wird sie kein Sektierer (αἱρετικός) irreleiten (πλανᾶν), noch (οὐδέ) überhaupt irgend ein Mensch. Denn (γάρ) auf die Weise wurden die zahlreichen Sekten (αἵρεσις) gross (αὐξάνειν), weil die, welche vorstehen (προϊστάναι), nicht die Einrichtung (προαίρεσις) der Apostel (ἀπόστολος) lernen wollen, sondern (ἀλλά) nach (κατά) eigner Lust (ἡδονή) das thun, was sie wollen, und nicht das, was sich ziemt (πρέπειν).

Geliebte! Wenn wir also einiges ausgelassen haben, so wird Gott das den Würdigen offenbaren, indem er die Kirche (ἐκκλησία) steuert (κυβερνᾶν), welche würdig ist, im Hafen (λιμήν) der Ruhe zu landen.

---

c. XXIII § 252. mandata apostolorum ist gemäss der Ä. K.-O. wahrscheinlich in „traditiones apostolorum“ zu korrigieren, zumal der Titel der C. H. ursprünglich lautete: ἀποστολικὴ παράδοσις (cf. Kap. VII).

c. XXXVIII § 255—57. Die Vigilie in der Osternacht war jedenfalls zur Zeit unsers Autors schon Sitte (cf. Zahn: Gesch. des Kanons I, 1. S. 144, A. 2); so könnte er den ersten Absatz wohl geschrieben haben Aber er lässt sich zu schwer in den Zusammenhang einreihen; und am Schluss kann er nicht gestanden haben, weil c. XXIII § 252 ff. und XXXVIII § 258 ff. den Schluss bildete.

Canones Hippolyti.

ad dextram patris, unde venturus est in gloria patris sui et angelorum suorum, ut retribuat unicuique secundum opera sua; qui bona egerunt, ad resurrectionem vitae, qui mala egerunt, ad resurrectionem judicii, sicut scriptum est.]

258. Debemus igitur vigiles esse omni tempore, non indulgentes oculis nostris somnum. Cavendum est, ne somnolentia nos opprimat, donec inveniamus locum domino, neve quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum — et fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi. 259. Talis similis esset homini sordibus pleno, qui in balneum quidem intravit, sed prius inde exivit, quam bene defricatus esset, ita ut sordes in eo etiam postea inveniantur. 260. Ille enim non adhibuit exustionem spiritus, de qua loquitur beatus Paulus apostolus monens, ut simus ferventes spiritu omni tempore.

261. Quicunque hos canones custodierint, pax domini super illos descendat et super omnem Israel. Inimicus nihil lucretur, sed requiescant cum omnibus puris in regno domini nostri Jesu Christi, per quem gloria Deo, patri et filio et spiritui sancto, et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. Sitque laus Deo semper et in aeternum.

§ 258. donec Vat; Barb: nisi.

IV. Kapitel.

Der Wert des jetzigen Textes der Canones Hippolyti.

Um den Wert des jetzigen Textes zu bestimmen, müssen wir uns die Überlieferung desselben ins Gedächtnis zurückrufen. Was wir als den Text der C. H. geben, ist das Produkt dreier, hintereinander arbeitender Übersetzer. Der letzte ist freilich jederzeit zu kontrollieren; denn bei Haneberg liegt der arabische Text vor; aber besonders auf dem Araber, der den koptischen Text bearbeitete, lastet der Verdacht, dass er sich seiner Aufgabe in willkürlicher Weise entledigte.

Es steht zweitens fest, dass die C. H. Interpolationen erlitten haben, welche fast das volle Drittel ihres Umfangs ausmachen.

Es liegt endlich drittens auf der Hand, dass die C. H. sich in ihrem zweiten Teile in einer Unordnung befinden, die zusammen mit den Interpolationen ein solches Gemisch von ältesten und jüngsten Bestandteilen geschaffen hat, dass hier ein Versuch, die ursprüngliche Reihenfolge der echten Teile zu rekonstruieren, ohne anderweitige Hülfe kaum auf Gelingen zu rechnen hat.

Und dies Werk der Verwüstung ist endlich gekrönt worden durch eine höchst mangelhafte Verteilung des so zusammengesetzten Stoffes in 38 canones und durch Hinzufügung von sehr schlechten Überschriften.

Fassen wir diese drei Momente zusammen, so muss gesagt werden, dass die Überlieferung der C. H. eine beispiellos schlechte ist. Jeder der drei Schäden ist noch derart, dass es einen Forscher reizen könnte, ihn nach Möglichkeit zu heilen. Sie alle drei in ihrem Zusammenwirken können wohl nur den Effekt haben, an der Möglichkeit der Lösung verzweifeln zu machen.

Dieser Sachlage ist allerdings ein anderer Umstand entgegen-

zusetzen, der als ein sehr günstiger bezeichnet werden muss. Wir besitzen in der Ä. K.-O. eine Bearbeitung der C. H., hergestellt wohl nicht viel später als im 1. Jhdt. nach Entstehung der C. H., und eine Bearbeitung, die fast den ganzen ihr vorliegenden Stoff verwertet, die ausserdem keine weiteren Quellen zur Verfügung gehabt hat. Freilich auch die Ä. K.-O. kennen wir nur aus Übersetzungen, aber sie ist nicht in Unordnung geraten, sie hat ferner keine, oder doch nur sehr geringfügige, Interpolationen erfahren. Hier haben wir ein Heilmittel für die drei Schäden der C. H.; und wir haben nicht gesäumt, es anzuwenden. Wir haben die Schnur zerschnitten, welche die jetzigen C. H. zusammenhält, und haben es versucht, die einzelnen Teile nach dem Muster der Ä. K.-O. aneinander zu reihen. Durch Vergleichung des Inhalts beider hatten wir mehrfach Gelegenheit, den Text der C. H. zu korrigieren, bezw. den ursprünglichen Inhalt zu erraten. Bei der Ausscheidung der Interpolationen endlich waren wir durch die Ä. K.-O. in der Lage, nicht lediglich auf eine historische Untersuchung betreffs des Inhalts des fraglichen Abschnitts angewiesen zu sein; wir konnten auch bei der Wiederherstellung der ursprünglichen Reihenfolge fragen, ob bezw. wo der betreffende Abschnitt sich dort einreihen lasse.

Wenn wir uns jetzt die Resultate dieses Verfahrens ansehen, so ist nicht anders zu sagen, als dass sie befriedigende sind. Wir können eine Reihe von Punkten anführen, die im ganzen ein höchst erfreuliches Bild geben.

1) In dem Texte der C. H. kann nichts Wesentliches ausgefallen sein. Denn es sind verhältnismässig sehr wenige Stücke, welche die Ä. K.-O. nicht auch bearbeitet hat (c. IX § 56—59; c. XVII passim § 81—90. 93—96; c. XX, 1 § 154—156; c. XXX fin. § 214 f.; c. XXXI § 216); im allgemeinen braucht sie den ganzen Stoff der C. H. und modelt ihn nach ihren Gesichtspunkten um. So bleibt denn zwar die Möglichkeit, dass die C. H. noch andere Teile gehabt haben können, welche die Ä. K.-O. für überflüssig hielt; aber diese Möglichkeit ist eine sehr beschränkte, da wir fast an keinem Punkte an der Hand der Ä. K.-O. einen Ausfall in den C. H. konstatieren können. Was fehlt, ist in c. III § 28 ein kurzes Gebet, ebenso c. XXVII, 3 § 240 ein Gebet. Ausserdem vielleicht c. XXXV § 185 ein Vordersatz, der sich in diesem Falle nur auf wenige Worte belaufen haben kann, ferner

c. XIII § 72 und c. XX, 1 § 154, je ein leicht zu ergänzender Nachsatz, der in ersterem Falle wohl nur aus dem Worte „recipiantur“, in letzterem aus „jejunent“ bestanden hat. Endlich c. III § 21 das Wort ὑμῶν; und c. IX § 59 die Worte „honor tribuatur“. Die zuletzt angeführten Fälle sind kleine Nachlässigkeiten, wie sie überall begegnen; und die Auslassung der jedenfalls kurzen zwei Gebete wird ebenfalls auf die Rechnung der Abschreiber zu setzen sein, bei denen wir öfter finden, dass sie gerade Gebete nicht mit abschreiben. Wir haben aber — und das ist das Wichtige — nicht eine Stelle entdeckt, wo ein Ausfall infolge der späteren Benutzung der C. H., welche die Interpolierung verschuldete, anzunehmen wäre [1]).

2) Unser Versuch, die ursprüngliche Ordnung der C. H. wiederherzustellen, dürfte im wesentlichen als gelungen zu betrachten sein, wenn auch Einzelheiten bestritten werden könnten. Im ganzen sind die C. H. in der Form, wie wir sie wiedergegeben haben, eine wohldisponierte Schrift zu nennen.

c. I § 1—6. Eine auf spezielle Verhältnisse bezügliche Einleitung; die Exkommunikation bestimmter Irrlehrer.

c. II—IX § 7—59. Die Ordinationen der Kleriker.

c. II u. III § 7—29. Wahl und Weihe des Bischofs; der sich daran schliessende Gottesdienst.

c. IV § 30—32. Ordination des Presbyters.

c. V. Amt des Diakonen (§ 33—37); seine Ordination (§ 38—42).

c. VI § 43—47. Ordination der Märtyrer und Konfessoren zu Presbytern.

c. VII § 48. Einsetzung (nicht Ordination) des Lektors.

c. VII § 50. Einsetzung der Witwe.

c. VII § 51. Einsetzung der Jungfrau.

c. VIII § 53. 54. Ordination der mit der Gabe zu heilen Ausgerüsteten.

c. IX § 56—58. Prüfung der zureisenden Presbyter.

c. IX § 59. Aufforderung, die Witwen zu ehren.

c. X—XIX § 60—149. Vorschriften über Katechumenen, Frauen und die Taufe.

c. X § 60—62. Allgemeine Vorschriften über Aufnahme von Katechumenen.

———

1) Über c. XXXII § 159 und c. XXV § 222 siehe unten.

c. X § 63. 64. Der Sklave.
c. XI § 65. 66. Der bildende Künstler.
c. XII § 67. 68. Anrüchige Gewerbe.
c. XII § 69. 70. Der Elementarlehrer.
c. XIII. XIV § 71—75. Der Soldat.
c. XV § 76—79. Aberglaube und Unsittlichkeit.
c. XVI § 80. Der Konkubinat.
c. XVII § 81—90. Die christliche Hausfrau.
c. XVII § 91. 92. Der Katechumenat.
c. XVII § 93—98. Die Wöchnerin; Platz der Frauen in der Kirche; der Schleier der Frauen.
c. XVII § 99. c. XIX § 101. Der Katechumenat.
c. XIX § 102—149. Der Taufritus.

c. XX § 154—156; XXXII § 157 f. Fasten.
c. XX § 154—156. Stationsfasten.
c. XXXII § 157. 158. Fasten der Witwen, Jungfrauen, Kleriker.

c. XXXII—XXXVI § 160—194. Oblationen und Agape.
c. XXXII § 160—163. Verteilung der Oblationen.
c. XXXII § 164. 165. 167. 168. Die Sonntagsagape.
c. XXXIII § 169. 170. Das Totenmahl.
c. XX § 171; c. XXXIII § 172. Der Katechumen und die Agape.
c. XXXIII § 173; c. XXXIV § 174—176. Das Benehmen bei der Agape.
c. XXXIV § 177—179; c. XXXV § 180—182. Der Klerus und die Agape.
c. XXXV § 183—185. Das Witwenmahl.
c. XXXVI § 186—194. Die Pflicht der Erstlinge; die Oblation derselben.

c. XXII § 195—198. Passahfasten.

c. XXIV § 199. 200. Krankenheilung.

Der Abendmahlsgottesdienst.
c. XXXVII § 201—204. Zurüstung des Gottesdienstes.
c. XXVIII § 205. 206; c. XXIX § 207. 209. Observanzen bei Empfang des Abendmahls.
c. XXX § 214. 215; XXXI § 216. Austeilung der Eucharistie.

Der tägliche Morgengottesdienst.
c. XXI § 217. 218. Vorschrift über den Besuch desselben.

c. XIII § 72 und c. [illegible] Kranke im Gottes-
satz, der [illegible]
in letzte[illegible]
Wort [illegible]
zuletzt [illegible]
über[illegible]
Ge[illegible]
se[illegible]
[illegible]

[illegible] des täglichen Lebens [illegible] Morgengebet und Händewaschen.

[illegible] c. XXVII § 232. Aufforderung zum Besuch des Morgengottesdienstes.

[illegible] Stunde, Abends (c. XXV § 233—236); zu jeder passenden Zeit (c. XXVII § 239); in schlafloser Nacht (c. XXVII § 240).

c. XXVII § 241. Händewaschen vor dem Gebet.

c. XXVII § 242. Die Ehe kein Gebetshindernis.

c. XXVII § 243. Ein Bad nicht erforderlich vor dem Beten.

c. XXVII § 244. Gebet um Mitternacht.

c. XXVII § 245. Gemeinsames Morgengebet im Gottesdienst.

c. XXVII § 246. Gegenseitige Belehrung über den Dienst Gottes.

c. XXIX § 247—249. Das Bekreuzen.

c. XXIII § 252—254; c. XXXVIII § 258—261. Schluss.

Die ganze Schrift zerlegt sich leicht in mehrere grosse Gruppen. Innerhalb dieser ist die Anordnung eine freiere; und hier würde einzusetzen sein, wenn man die hergestellte Ordnung als falsch erweisen wollte. Wir können aus der Ä. K.-O. aber nachweisen, dass eine streng logische Anordnung des Stoffes nicht im Plane des Verfassers der C. H. gelegen hat. Die Konfessoren (c. VI § 43—47) sollen zu Presbytern ordiniert werden; man sollte diesen Abschnitt daher nach c. IV § 30—32, der Presbyterordination, erwarten, und vor c. V § 33—42, der den Diakonen behandelt — aber die Ä. K.-O. hat dieselbe Anordnung.

c. VIII § 53. 54 empfiehlt Vorsicht bei der Ordination von Männern, welche die Heilungsgabe besitzen; zweifellos sind dies Kandidaten des Presbyterats. Man sollte den c. daher bei c. IV § 30—32, aber doch mindestens vor c. VII § 48. 50. 51, dem Lektor, der Witwe und Jungfrau, die gar nicht ordiniert werden, erwarten — aber die Ä. K.-O. hat den c. an derselben Stelle, und es wird doch niemand behaupten wollen, dass die C. H. und die Ä. K.-O. zufällig dieselbe spätere Umsetzung ihrer cc. erfahren hätten! Dann ist es aber auch nicht mehr anzutasten, wenn c. IX § 56—59 die Vorschrift über den zureisenden Presbyter und die Witwe nachgehinkt kommt.

In c. XVII § 81—99 laufen die Vorschriften über den Katechumenat und die über die Frauen in befremdlicher Weise durcheinander. Die Ä. K.-O. lässt den grössten Teil des über die Frauen Gesagten fort; aber einiges behält sie doch bei, c. 43; und auch diese Bestimmungen stehen mitten unter denen über den Katechumenat.

Aus solchen kleinen Verstössen gegen ein streng logisches Fortschreiten in der Aufeinanderfolge der Sätze wird also kein Anhaltepunkt genommen werden dürfen, um unsre Konstruktion anzugreifen; und selbst bei c. XXII § 195—198 und c. XXIV § 199. 200, über Passahfasten und Krankenheilung, die an übler Stelle zwischen dem Erstlingsgebot und dem Abendmahlsgottesdienst eingeschoben sind, wird es geraten sein, sich bei ihrer jetzigen Stellung zu beruhigen. Solche Bedenken können nicht schwer wiegen gegenüber dem befriedigenden Eindruck, den die grossen Gruppen des neuen Zusammenhangs, über Oblationen und Agape, über Abendmahlsgottesdienst und Frühgottesdienst, und über das Gebet machen. Und woher sind die Bestandteile dieser Gruppen zusammengelesen! Wir haben die Nummern der arabischen cc. stehen lassen, um einen Einblick hierin zu gewähren.

Man kann aber noch von andrer Seite den Beweis führen, dass die aufgewiesene Anordnung des Stoffes die ursprüngliche gewesen ist. Und auf diesen Beweis ist Wert zu legen deshalb, weil dadurch zugleich einem Einwande begegnet wird. Man könnte nämlich sagen, die C. H. wären in ihrer neuen Reihenfolge nur deshalb in einer gewissen logischen Ordnung, weil die Ä. K.-O. in guter Ordnung sei, und die §§ der C. H. denen der Ä. K.-O. inhaltlich entsprächen, so dass damit über ihre ursprüngliche Anordnung noch nichts bewiesen wäre, da die Ä. K.-O. den Stoff in neuer Gliederung wiedergegeben haben könnte. Dem wird begegnet dadurch, dass sich die in der Ä. K.-O. nicht bearbeiteten Stücke der C. H. so gut in den neuen Zusammenhang fügen. Eklatant ist dies bei c. XX § 154—156. Bis c. XIX § 149 läuft die Ä. K.-O. ruhig neben den C. H. her, nur einmal c. XVII § 98. 99 wird diese Parallele durch eine kleine Unregelmässigkeit unterbrochen. Nach c. XX § 156 aber beginnt das Durcheinander in den C. H. Wohin gehört aber der offenbar echte c. XX § 154—156, der in der Ä. K.-O. kein Gegenstück hat? Lassen wir ihn hinter c. XIX § 149 (bezw. 153) an seinem alten Platze

stehen, und führen die C. H. von da an nach Massgabe der Ä. K.-O. weiter, so folgt c. XXXII § 157. 158 über das Fasten der Witwen u. s. w. Dieser Abschnitt schliesst sich aber so ungezwungen an c. XX § 156 an, dass ein Zweifel, hier den ursprünglichen Faden zu haben, kaum aufkommen kann.

c. XXX fin. § 214. 215 und c. XXXI § 216, über die Austeilung der Eucharistie, sind von der Ä. K.-O. nicht berücksichtigt. Der lange c. XXX, der vorangeht, die Predigtfragmente, gehört überhaupt nicht in den Zusammenhang der Kirchenordnung. c. XXIX § 210—213. 247—251 ist von später Hand, mit Ausnahme der §§ 247—249, über das Bekreuzen, die hier offenbar nicht an ihrem Platze sind. An c. XXIX § 209 aber schliesst sich c. XXX fin. § 214. 215 sehr gut an; dort hörten die Vorschriften über das Abendmahl auf, hier werden sie fortgeführt.

In der Ä. K.-O. haben c. 60 Schluss und c. 61 nicht den geringsten Zusammenhang; der erstere handelt vom täglichen Gottesdienst, der letztere von der Beerdigung, so dass man sich über die Aufeinanderfolge wundern muss. Die entsprechenden cc. der C. H. sind c. XXI § 217—219 und c. XXIV § 220 f. Hier aber kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Teile zusammengehören, denn c. XXIV § 220 f. schliesst sich unmittelbar an c. XXI § 219 an. Dort war gesagt, dass Kranken der Kirchenbesuch zur Genesung diene, und nur der Schwerkranke war von der Pflicht, den täglichen Gottesdienst zu besuchen, entbunden worden; hier ist von verschiedenen Unsitten die Rede, welche bei Schwerkranken zur Anwendung kamen: dass man sie noch lebend in die Cömeterien brachte, oder nach heidnischer Sitte in der Kirche niederlegte.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu erhärten, dass uns die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der C. H. in der That gelungen ist, und dass also die Ä. K.-O. den ersten Dienst, welchen wir von ihr erwarteten, vollauf geleistet hat.

Zur völligen Erkenntnis der Richtigkeit dieses Resultates würde allerdings noch gehören, dass wir die Ursache aufwiesen, welche die Verwirrung der C. H. herbeigeführt hat. Aber das wird wohl dunkel bleiben. Wir vermögen wenigstens nichts beizubringen, was dies Rätsel auch nur einigermassen lösen könnte. In der Anordnung des jetzigen Bestandes, soweit sie von der ursprünglichen abweicht, ist im ganzen nicht die geringste ratio

zu entdecken. Einzelne Teilchen sind auch in der arabischen Ordnung so aneinandergereiht, dass Gleiches zu Gleichem gesellt ist; so c. XXIV § 199. 200 und § 220. 221; c. XXV und auch c. XXVII. Im ganzen aber hat es durchaus den Anschein, als ob bei der Ordnung ein blinder Zufall gewaltet hätte. Aber welcher? Unordnung in den Blättern eines Codex anzunehmen, geht nicht an; die Stücke, welche durcheinander geworfen sind, sind zu klein, als dass diese Annahme auch nur einen Schein des Rechts beanspruchen könnte. Man hat den Eindruck, als ob ein mutwilliger Mensch hier gewirtschaftet hätte, um späteren Jahrhunderten ein Rätsel aufzugeben. Aber das ist keine ernsthafte Erklärung. Auf diese Stütze unseres Beweises müssen wir also leider verzichten; doch dürfte er dadurch nicht an Kraft verlieren.

3) Aber die Interpolationen! Nach unsrer Berechnung verhält sich unter Zugrundelegung der oben begründeten Scheidung von echten und unechten Bestandteilen die ursprüngliche Grundschrift zu den Einschiebseln etwa wie 12:5. Das ist aber ein Prozentsatz von Interpolationen, der den Kühnsten erschrecken muss. Und doch nur scheinbar! Denn thatsächlich verteilen sich die Interpolationen derartig, dass man sie kaum mehr als eine nennenswerte Schwierigkeit für die Benutzung der C. H. bezeichnen kann. Zunächst ist hier noch c. XXX mitgerechnet, den (mit Ausnahme des Schlusssatzes) für einen Teil der C. H. zu halten, wir Haneberg überlassen müssen. Streichen wir diesen ab, so stellt sich das Verhältnis des Echten zum Unechten etwa wie 15:2, schon eine bedeutende Verbesserung der Sachlage. Ferner dürfen wir ohne ausführliche Begründung (cf. übrigens Kap. VII) alles das abstreichen, was sich vor Beginn und nach Ende der eigentlichen Schrift als Einleitung und Schluss angesetzt hat. Das ist wieder ein Schritt vorwärts, den wir ohne Mühe gethan haben. Innerhalb der eigentlichen Kirchenordnung zwischen c. I § 1 und c. XXXVIII § 261 machen (abgesehen von c. XXX) die Interpolationen nur $^{2}/_{17}$ aus. Und diese lassen sich leicht klassifizieren; sie haben untereinander grosse Verwandtschaft. Ein Teil wurde hinzugefügt, um die Verfassung der C. H. zu vervollständigen. So ist c. VII § 49 der Subdiakon in den Klerus eingeführt, c. XXV § 222 der Prokurator, d. h. der Parabolane. Dass gerade diese, und nicht mehr ordines minores ein-

gefügt sind, beweist zur Genüge, dass auch die frühere Geschichte der C. H., ihr praktischer Gebrauch zu griechischer Zeit, im Osten — wohl auch schon in Ägypten — spielt. c. VIII § 55 ist auch über den Presbyter ein kurzer Satz hinzugesetzt worden. Andrerseits beliebten die Interpolatoren (denn an einen Interpolator ist schwerlich zu denken) zuweilen, dem vorliegenden Text phrasenhafte Zusätze meist mystischen Inhalts anzuhängen (c. XX § 156; c. XXII § 196; c. XXIX § 250. 251). Aber die grosse Masse des Hinzugefügten entsprang doch dem bereicherten Kultus; charakteristisch genug, dass die spätere Zeit hauptsächlich an diesem Punkte in der alten Kirchenordnung einen Mangel empfand. Dahin gehört c. VII § 52; c. XVIII § 100; c. XIX § 150—153; c. XXV § 237. 238; c. XXIX § 207. 208. 210—213; c. XXXII § 159(?); c. XXXVI § 188; c. XXXVIII § 255—257.

Dies Alles ist nach Gutdünken hier und da angehängt, je nach Einfall der Bearbeiter. Die ganze Masse des Hinzugefügten hat nicht vermocht, das alte Bild zu einem neuen zu übermalen; es sind alles recht hässliche Zusätze. Die Interpolationen können somit kaum ein Interesse hervorrufen; es ist meist wertloses Material, was wir hier von dem alten Bau ablösen. Was uns interessiert, ist nur der Grad der Sicherheit, mit dem wir dies Alles auszuscheiden vermögen. Da sind wir uns freilich bewusst, dass die bei solcher Arbeit aufgewandte Mühe leicht die Resultate als gesicherter erscheinen lässt, als sie sich dem objektiven Betrachter darstellen; aber trotzdem glauben wir sagen zu dürfen, dass über die grosse Menge dieser Zusätze eine weitere Diskussion kaum möglich und nötig ist. Es sind verhältnismässig wenige Stellen, über deren Echtheit oder Unechtheit ein Zweifel bestehen kann. Und wer etwa c. XIX § 150—153 oder c. XXIX § 207 oder c. XXXVIII § 255—257 für ursprünglich, oder c. IX § 59 für eingeschoben halten will, hat keinen scharfen Widerspruch von unserer Seite zu erwarten. Wenn zugegeben wird, dass diese Sätze aus der Feder des Verfassers der C. H. geflossen sein können, ist ein Streit über sie ein Streit um des Kaisers Bart. An dem Bestande der C. H., wie wir ihn rekonstruiert haben, kann das wenig ändern; äusserlich so wenig wie inhaltlich. Wir zweifeln nicht, dass schärfere Augen als die unsern die Scheidung des Echten und Unechten an einigen Punkten modifizieren werden; aber die Vergleichung mit der Ä. K.-O. giebt uns die

Zuversicht, dass diese Korrekturen an unserer Arbeit nicht ein wesentlich anderes Bild liefern können, als wir es gezeichnet haben.

4) Dazu kommt endlich, dass diese Interpolierung noch eine Kehrseite hat, die von höchster Bedeutung für die Beurteilung unserer Schrift ist. Wir konnten oben (Punkt 1) konstatieren, dass bei der späteren Benutzung und der daraus folgenden Bearbeitung unserer Schrift kaum etwas ausgefallen ist; hier können wir hinzufügen, dass an dem vorhandenen Bestande nicht geändert worden ist. Als Ausnahme könnte nur c. XXXII § 159 und c. XXV § 222 angeführt werden, wo es allerdings den Anschein hat, als ob der alte Wortlaut von späterer Hand ausgemerzt worden wäre; aber sicher sind auch diese beiden Fälle nicht, wenn man bedenkt, welche Schnitzer die Übersetzer sich haben zu schulden kommen lassen; sie können auch hier ihre Hand im Spiele haben. Von diesen unsicheren Fällen abgesehen aber kann behauptet werden, dass die Interpolatoren an den Sätzen, die ihnen vorlagen, nichts geändert haben. Es liegt uns eine sehr ungeschickte Bearbeitung vor. Die Interpolatoren hatten grosse Scheu vor dem einmal dastehenden Buchstaben. Waren sie anderer Ansicht, so begnügten sie sich, ihre Meinung hinzuzusetzen. Das schlagendste Beispiel ist c. XVIII § 100 (cf. c. XVII § 94). Ihre Arbeit ist so kaum eine Bearbeitung zu nennen; es ist eine Interpolierung. Sie gleicht den Bemerkungen, welche ein für die Praxis der Gegenwart interessierter Gelehrter an den Rand eines vor langer Zeit gedruckten Buches schreibt. Welch ein Vorteil für uns in diesem Umstande liegt, wird man ermessen, wenn man sich an andere, raffinierte Bearbeiter alter Schriften, wie Pseudo-Clemens (Pseudo-Ignatius) oder den Verfasser der Ä. K.-O. erinnert. Aus der Ä. K.-O. die C. H. zu rekonstruieren, ist unmöglich; aus den arabischen C. H. die ursprünglichen, nicht schwer. Der Umstand, dass die C. H. eine kirchenrechtliche Schrift sind, ist ihnen wesentlich zustatten gekommen, um ihr ihre schweren Schicksale überstehen zu helfen. Wären sie eine Schrift dogmatischen Inhalts, so ist zu sagen, dass sie kaum zu brauchen wären. Wie hat — allem Anschein nach — das Symbol c. XIX § 124—133 gelitten! Es ist der unbrauchbarste Teil der C. H. Aber an den klaren kirchenrechtlichen Bestimmungen hat niemand gerüttelt. Ein kirchenrechtlicher Satz hat eben eine robustere Natur als ein dogmatischer; an ihm haftet kein Herzensinteresse. Er ist

bei weitem nicht so dem Wandel der Zeiten ausgesetzt. Er wird immer noch konserviert und geehrt, selbst wo man ihn nicht mehr braucht. Aber das Dogma ist ewigem Wechsel ausgesetzt; und was die Väter glaubten, verketzert der Enkel. Dogmatische Schriften haben auch immer zu der unreinlichen Arbeit der Fälschung und Unterschiebung verleitet; was aber die Ägypter des vierten oder späterer Jahrhunderte mit den C. H. anstellten, kann man doch nur sehr uneigentlich als Fälschung bezeichnen. Es ist eine Ergänzung, um der alten Kirchenordnung auch noch in späterer Zeit Geltung zu erhalten. —

So können wir denn konstatieren, dass die Unordnung und die Interpolierung der C. H. bei weitem nicht in dem Grade zu beklagen sind, als die schlechte sprachliche Überlieferung durch die verschiedenen Übersetzer. Denn diese haben schwere Fehler eingefügt. Wir erinnern nur an c. VII § 50. 51, wo der Übersetzer die Konstitution über Witwe und Jungfrau übersetzte, als wäre noch von dem vorher erwähnten Subdiakon die Rede. Es würde kaum möglich sein, den ursprünglichen Wortlaut zu erschliessen, wenn uns hier die Ä. K.-O. nicht den richtigen Weg zeigte. Und diesen Übersetzern — wenn wir uns nicht täuschen — besonders dem Araber, sind auch wohl alle anderen Stellen zur Last zu legen, auf deren Verständnis wir vorläufig verzichten müssen. An manchen Punkten verbessern sich die C. H. freilich nach der Ä. K.-O., aber trotzdem bleibt noch vieles übrig, was zunächst nicht zu korrigieren ist.

Indes gerade an diesem Punkte ist noch Hoffnung vorhanden, dass eine spätere Zeit aufhelfen wird. Auf die Entdeckung einer griechischen Handschrift der C. H. zu hoffen, ist kaum angängig; ebensowenig auf ein nicht interpoliertes oder wohlgeordnetes Exemplar. Aber dass noch einmal der Schleier der arabischen Übersetzung gelüftet wird, ist zu erwarten. Es existiert in Rom (und Florenz? cf. Ludolf, commentarius S. 301. 304. Anm. t.) eine äthiopische Version der C. H., die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Koptischen geflossen ist; ist diese einmal publiziert, so wird die Vergleichung mit der arabischen Schwesterversion sicherlich zu guten Resultaten hinsichtlich der Herstellung des Wortlautes führen; wir können dann wenigstens den Kopten rekonstruieren. Und selbst auf Entdeckung einer koptischen Handschrift der C. H. zu hoffen, ist bei dem verhält-

nismässig späten Zeitpunkt der arabischen Übersetzung nicht zu kühn. Also für den wundesten Punkt der C. H. steht noch Heilung in Aussicht, wenn diese auch vielleicht noch lange auf sich warten lassen wird.

Bis dahin bleibt die Ä. K.-O. der Massstab der C. H. Es wird nicht geraten sein, die C. H. jemals abzudrucken, ohne die Paralleltexte hinzuzufügen, wie wir es gethan haben. Wenn dies aber geschieht, so sind die C. H. eine durchaus brauchbare kirchengeschichtliche Urkunde. Manche Stellen sind unklar; aber diese sind fast sämtlich belanglos. Durch ständige, vorsichtige Vergleichung jedes einzelnen Satzes mit der Ä. K.-O., unter gleichzeitiger Erwägung ihrer Schicksale, sind die Sätze der C. H. in kirchengeschichtlichen Untersuchungen verwertbar wie die jeder andern Urkunde; und der Versuch, zu dem wir jetzt schreiten, ihren Inhalt an organisatorischen und gottesdienstlichen Bestimmungen zu einem klaren Bilde zusammenzustellen, steht auf völlig gesichertem Fundamente.

---

c. XIII § 72 und c. XX, 1 § 154, je ein leicht zu ergänzender Nachsatz, der in ersterem Falle wohl nur aus dem Worte „recipiantur“, in letzterem aus „jejunent“ bestanden hat. Endlich c. III § 21 das Wort ὑμῶν; und c. IX § 59 die Worte „honor tribuatur“. Die zuletzt angeführten Fälle sind kleine Nachlässigkeiten, wie sie überall begegnen; und die Auslassung der jedenfalls kurzen zwei Gebete wird ebenfalls auf die Rechnung der Abschreiber zu setzen sein, bei denen wir öfter finden, dass sie gerade Gebete nicht mit abschreiben. Wir haben aber — und das ist das Wichtige — nicht eine Stelle entdeckt, wo ein Ausfall infolge der späteren Benutzung der C. H., welche die Interpolierung verschuldete, anzunehmen wäre [1]).

2) Unser Versuch, die ursprüngliche Ordnung der C. H. wiederherzustellen, dürfte im wesentlichen als gelungen zu betrachten sein, wenn auch Einzelheiten bestritten werden könnten. Im ganzen sind die C. H. in der Form, wie wir sie wiedergegeben haben, eine wohldisponierte Schrift zu nennen.

c. I § 1—6. Eine auf spezielle Verhältnisse bezügliche Einleitung; die Exkommunikation bestimmter Irrlehrer.

c. II—IX § 7—59. Die Ordinationen der Kleriker.

c. II u. III § 7—29. Wahl und Weihe des Bischofs; der sich daran schliessende Gottesdienst.

c. IV § 30—32. Ordination des Presbyters.

c. V. Amt des Diakonen (§ 33—37); seine Ordination (§ 38—42).

c. VI § 43—47. Ordination der Märtyrer und Konfessoren zu Presbytern.

c. VII § 48. Einsetzung (nicht Ordination) des Lektors.

c. VII § 50. Einsetzung der Witwe.

c. VII § 51. Einsetzung der Jungfrau.

c. VIII § 53. 54. Ordination der mit der Gabe zu heilen Ausgerüsteten.

c. IX § 56—58. Prüfung der zureisenden Presbyter.

c. IX § 59. Aufforderung, die Witwen zu ehren.

c. X—XIX § 60—149. Vorschriften über Katechumenen, Frauen und die Taufe.

c. X § 60—62. Allgemeine Vorschriften über Aufnahme von Katechumenen.

---

1) Über c. XXXII § 159 und c. XXV § 222 siehe unten.

c. X § 63. 64. Der Sklave.
c. XI § 65. 66. Der bildende Künstler.
c. XII § 67. 68. Anrüchige Gewerbe.
c. XII § 69. 70. Der Elementarlehrer.
c. XIII. XIV § 71—75. Der Soldat.
c. XV § 76—79. Aberglaube und Unsittlichkeit.
c. XVI § 80. Der Konkubinat.
c. XVII § 81—90. Die christliche Hausfrau.
c. XVII § 91. 92. Der Katechumenat.
c. XVII § 93—98. Die Wöchnerin; Platz der Frauen in der Kirche; der Schleier der Frauen.
c. XVII § 99. c. XIX § 101. Der Katechumenat.
c. XIX § 102—149. Der Taufritus.

c. XX § 154—156; XXXII § 157 f. Fasten.
c. XX § 154—156. Stationsfasten.
c. XXXII § 157. 158. Fasten der Witwen, Jungfrauen, Kleriker.

c. XXXII—XXXVI § 160—194. Oblationen und Agape.
c. XXXII § 160—163. Verteilung der Oblationen.
c. XXXII § 164. 165. 167. 168. Die Sonntagsagape.
c. XXXIII § 169. 170. Das Totenmahl.
c. XX § 171; c. XXXIII § 172. Der Katechumen und die Agape.
c. XXXIII § 173; c. XXXIV § 174—176. Das Benehmen bei der Agape.
c. XXXIV § 177—179; c. XXXV § 180—182. Der Klerus und die Agape.
c. XXXV § 183—185. Das Witwenmahl.
c. XXXVI § 186—194. Die Pflicht der Erstlinge; die Oblation derselben.

c. XXII § 195—198. Passahfasten.

c. XXIV § 199. 200. Krankenheilung.

Der Abendmahlsgottesdienst.
c. XXXVII § 201—204. Zurüstung des Gottesdienstes.
c. XXVIII § 205. 206; c. XXIX § 207. 209. Observanzen bei Empfang des Abendmahls.
c. XXX § 214. 215; XXXI § 216. Austeilung der Eucharistie.

Der tägliche Morgengottesdienst.
c. XXI § 217. 218. Vorschrift über den Besuch desselben.

c. XXI § 219; c. XXIV § 220. 221. Der Kranke im Gottesdienste.

Observanzen des täglichen Lebens.

c. XXV § 223—225. Morgengebet und Händewaschen.

c. XXVI § 226—231; c. XXVII § 232. Aufforderung zum Besuch des Morgengottesdienstes.

Betstunden: 3., 6., 9. Stunde, Abends (c. XXV § 233—236); zu jeder passenden Zeit (c. XXVII § 239); in schlafloser Nacht (c. XXVII § 240).

c. XXVII § 241. Händewaschen vor dem Gebet.

c. XXVII § 242. Die Ehe kein Gebetshindernis.

c. XXVII § 243. Ein Bad nicht erforderlich vor dem Beten.

c. XXVII § 244. Gebet um Mitternacht.

c. XXVII § 245. Gemeinsames Morgengebet im Gottesdienst.

c. XXVII § 246. Gegenseitige Belehrung über den Dienst Gottes.

c. XXIX § 247—249. Das Bekreuzen.

c. XXIII § 252—254; c. XXXVIII § 258—261. Schluss.

Die ganze Schrift zerlegt sich leicht in mehrere grosse Gruppen. Innerhalb dieser ist die Anordnung eine freiere; und hier würde einzusetzen sein, wenn man die hergestellte Ordnung als falsch erweisen wollte. Wir können aus der Ä. K.-O. aber nachweisen, dass eine streng logische Anordnung des Stoffes nicht im Plane des Verfassers der C. H. gelegen hat. Die Konfessoren (c. VI § 43—47) sollen zu Presbytern ordiniert werden; man sollte diesen Abschnitt daher nach c. IV § 30—32, der Presbyterordination, erwarten, und vor c. V § 33—42, der den Diakonen behandelt — aber die Ä. K.-O. hat dieselbe Anordnung.

c. VIII § 53. 54 empfiehlt Vorsicht bei der Ordination von Männern, welche die Heilungsgabe besitzen; zweifellos sind dies Kandidaten des Presbyterats. Man sollte den c. daher bei c. IV § 30—32, aber doch mindestens vor c. VII § 48. 50. 51, dem Lektor, der Witwe und Jungfrau, die gar nicht ordiniert werden, erwarten — aber die Ä. K.-O. hat den c. an derselben Stelle, und es wird doch niemand behaupten wollen, dass die C. H. und die Ä. K.-O. zufällig dieselbe spätere Umsetzung ihrer cc. erfahren hätten! Dann ist es aber auch nicht mehr anzutasten, wenn c. IX § 56—59 die Vorschrift über den zureisenden Presbyter und die Witwe nachgehinkt kommt.

In c. XVII § 81—99 laufen die Vorschriften über den Katechumenat und die über die Frauen in befremdlicher Weise durcheinander. Die Ä. K.-O. lässt den grössten Teil des über die Frauen Gesagten fort; aber einiges behält sie doch bei, c. 43; und auch diese Bestimmungen stehen mitten unter denen über den Katechumenat.

Aus solchen kleinen Verstössen gegen ein streng logisches Fortschreiten in der Aufeinanderfolge der Sätze wird also kein Anhaltepunkt genommen werden dürfen, um unsre Konstruktion anzugreifen; und selbst bei c. XXII § 195—198 und c. XXIV § 199. 200, über Passahfasten und Krankenheilung, die an übler Stelle zwischen dem Erstlingsgebot und dem Abendmahlsgottesdienst eingeschoben sind, wird es geraten sein, sich bei ihrer jetzigen Stellung zu beruhigen. Solche Bedenken können nicht schwer wiegen gegenüber dem befriedigenden Eindruck, den die grossen Gruppen des neuen Zusammenhangs, über Oblationen und Agape, über Abendmahlsgottesdienst und Frühgottesdienst, und über das Gebet machen. Und woher sind die Bestandteile dieser Gruppen zusammengelesen! Wir haben die Nummern der arabischen cc. stehen lassen, um einen Einblick hierin zu gewähren.

Man kann aber noch von andrer Seite den Beweis führen, dass die aufgewiesene Anordnung des Stoffes die ursprüngliche gewesen ist. Und auf diesen Beweis ist Wert zu legen deshalb, weil dadurch zugleich einem Einwande begegnet wird. Man könnte nämlich sagen, die C. H. wären in ihrer neuen Reihenfolge nur deshalb in einer gewissen logischen Ordnung, weil die Ä. K.-O. in guter Ordnung sei, und die §§ der C. H. denen der Ä. K.-O. inhaltlich entsprächen, so dass damit über ihre ursprüngliche Anordnung noch nichts bewiesen wäre, da die Ä. K.-O. den Stoff in neuer Gliederung wiedergegeben haben könnte. Dem wird begegnet dadurch, dass sich die in der Ä. K.-O. nicht bearbeiteten Stücke der C. H. so gut in den neuen Zusammenhang fügen. Eklatant ist dies bei c. XX § 154—156. Bis c. XIX § 149 läuft die Ä. K.-O. ruhig neben den C. H. her, nur einmal c. XVII § 98. 99 wird diese Parallele durch eine kleine Unregelmässigkeit unterbrochen. Nach c. XX § 156 aber beginnt das Durcheinander in den C. H. Wohin gehört aber der offenbar echte c. XX § 154—156, der in der Ä. K.-O. kein Gegenstück hat? Lassen wir ihn hinter c. XIX § 149 (bezw. 153) an seinem alten Platze

stehen, und führen die C. H. von da an nach Massgabe der Ä. K.-O. weiter, so folgt c. XXXII § 157. 158 über das Fasten der Witwen u. s. w. Dieser Abschnitt schliesst sich aber so ungezwungen an c. XX § 156 an, dass ein Zweifel, hier den ursprünglichen Faden zu haben, kaum aufkommen kann.

c. XXX fin. § 214. 215 und c. XXXI § 216, über die Austeilung der Eucharistie, sind von der Ä. K.-O. nicht berücksichtigt. Der lange c. XXX, der vorangeht, die Predigtfragmente, gehört überhaupt nicht in den Zusammenhang der Kirchenordnung. c. XXIX § 210—213. 247—251 ist von später Hand, mit Ausnahme der §§ 247—249, über das Bekreuzen, die hier offenbar nicht an ihrem Platze sind. An c. XXIX § 209 aber schliesst sich c. XXX fin. § 214. 215 sehr gut an; dort hörten die Vorschriften über das Abendmahl auf, hier werden sie fortgeführt.

In der Ä. K.-O. haben c. 60 Schluss und c. 61 nicht den geringsten Zusammenhang; der erstere handelt vom täglichen Gottesdienst, der letztere von der Beerdigung, so dass man sich über die Aufeinanderfolge wundern muss. Die entsprechenden cc. der C. H. sind c. XXI § 217—219 und c. XXIV § 220 f. Hier aber kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Teile zusammengehören, denn c. XXIV § 220 f. schliesst sich unmittelbar an c. XXI § 219 an. Dort war gesagt, dass Kranken der Kirchenbesuch zur Genesung diene, und nur der Schwerkranke war von der Pflicht, den täglichen Gottesdienst zu besuchen, entbunden worden; hier ist von verschiedenen Unsitten die Rede, welche bei Schwerkranken zur Anwendung kamen: dass man sie noch lebend in die Cömeterien brachte, oder nach heidnischer Sitte in der Kirche niederlegte.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu erhärten, dass uns die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der C. H. in der That gelungen ist, und dass also die Ä. K.-O. den ersten Dienst, welchen wir von ihr erwarteten, vollauf geleistet hat.

Zur völligen Erkenntnis der Richtigkeit dieses Resultates würde allerdings noch gehören, dass wir die Ursache aufwiesen, welche die Verwirrung der C. H. herbeigeführt hat. Aber das wird wohl dunkel bleiben. Wir vermögen wenigstens nichts beizubringen, was dies Rätsel auch nur einigermassen lösen könnte. In der Anordnung des jetzigen Bestandes, soweit sie von der ursprünglichen abweicht, ist im ganzen nicht die geringste ratio

zu entdecken. Einzelne Teilchen sind auch in der arabischen Ordnung so aneinandergereiht, dass Gleiches zu Gleichem gesellt ist; so c. XXIV § 199. 200 und § 220. 221; c. XXV und auch c. XXVII. Im ganzen aber hat es durchaus den Anschein, als ob bei der Ordnung ein blinder Zufall gewaltet hätte. Aber welcher? Unordnung in den Blättern eines Codex anzunehmen, geht nicht an; die Stücke, welche durcheinander geworfen sind, sind zu klein, als dass diese Annahme auch nur einen Schein des Rechts beanspruchen könnte. Man hat den Eindruck, als ob ein mutwilliger Mensch hier gewirtschaftet hätte, um späteren Jahrhunderten ein Rätsel aufzugeben. Aber das ist keine ernsthafte Erklärung. Auf diese Stütze unseres Beweises müssen wir also leider verzichten; doch dürfte er dadurch nicht an Kraft verlieren.

3) Aber die Interpolationen! Nach unsrer Berechnung verhält sich unter Zugrundelegung der oben begründeten Scheidung von echten und unechten Bestandteilen die ursprüngliche Grundschrift zu den Einschiebseln etwa wie 12:5. Das ist aber ein Prozentsatz von Interpolationen, der den Kühnsten erschrecken muss. Und doch nur scheinbar! Denn thatsächlich verteilen sich die Interpolationen derartig, dass man sie kaum mehr als eine nennenswerte Schwierigkeit für die Benutzung der C. H. bezeichnen kann. Zunächst ist hier noch c. XXX mitgerechnet, den (mit Ausnahme des Schlusssatzes) für einen Teil der C. H. zu halten, wir Haneberg überlassen müssen. Streichen wir diesen ab, so stellt sich das Verhältnis des Echten zum Unechten etwa wie 15:2, schon eine bedeutende Verbesserung der Sachlage. Ferner dürfen wir ohne ausführliche Begründung (cf. übrigens Kap. VII) alles das abstreichen, was sich vor Beginn und nach Ende der eigentlichen Schrift als Einleitung und Schluss angesetzt hat. Das ist wieder ein Schritt vorwärts, den wir ohne Mühe gethan haben. Innerhalb der eigentlichen Kirchenordnung zwischen c. I § 1 und c. XXXVIII § 261 machen (abgesehen von c. XXX) die Interpolationen nur $^2/_{17}$ aus. Und diese lassen sich leicht klassifizieren; sie haben untereinander grosse Verwandtschaft. Ein Teil wurde hinzugefügt, um die Verfassung der C. H. zu vervollständigen. So ist c. VII § 49 der Subdiakon in den Klerus eingeführt, c. XXV § 222 der Prokurator, d. h. der Parabolane. Dass gerade diese, und nicht mehr ordines minores ein-

gefügt sind, beweist zur Genüge, dass auch die frühere Geschichte der C. H., ihr praktischer Gebrauch zu griechischer Zeit, im Osten — wohl auch schon in Ägypten — spielt. c. VIII § 55 ist auch über den Presbyter ein kurzer Satz hinzugesetzt worden. Andrerseits beliebten die Interpolatoren (denn an einen Interpolator ist schwerlich zu denken) zuweilen, dem vorliegenden Text phrasenhafte Zusätze meist mystischen Inhalts anzuhängen (c. XX § 156; c. XXII § 196; c. XXIX § 250. 251). Aber die grosse Masse des Hinzugefügten entsprang doch dem bereicherten Kultus; charakteristisch genug, dass die spätere Zeit hauptsächlich an diesem Punkte in der alten Kirchenordnung einen Mangel empfand. Dahin gehört c. VII § 52; c. XVIII § 100; c. XIX § 150—153; c. XXV § 237. 238; c. XXIX § 207. 208. 210—213; c. XXXII § 159(?); c. XXXVI § 188; c. XXXVIII § 255—257.

Dies Alles ist nach Gutdünken hier und da angehängt, je nach Einfall der Bearbeiter. Die ganze Masse des Hinzugefügten hat nicht vermocht, das alte Bild zu einem neuen zu übermalen; es sind alles recht hässliche Zusätze. Die Interpolationen können somit kaum ein Interesse hervorrufen; es ist meist wertloses Material, was wir hier von dem alten Bau ablösen. Was uns interessiert, ist nur der Grad der Sicherheit, mit dem wir dies Alles auszuscheiden vermögen. Da sind wir uns freilich bewusst, dass die bei solcher Arbeit aufgewandte Mühe leicht die Resultate als gesicherter erscheinen lässt, als sie sich dem objektiven Betrachter darstellen; aber trotzdem glauben wir sagen zu dürfen, dass über die grosse Menge dieser Zusätze eine weitere Diskussion kaum möglich und nötig ist. Es sind verhältnismässig wenige Stellen, über deren Echtheit oder Unechtheit ein Zweifel bestehen kann. Und wer etwa c. XIX § 150—153 oder c. XXIX § 207 oder c. XXXVIII § 255—257 für ursprünglich, oder c. IX § 59 für eingeschoben halten will, hat keinen scharfen Widerspruch von unserer Seite zu erwarten. Wenn zugegeben wird, dass diese Sätze aus der Feder des Verfassers der C. H. geflossen sein können, ist ein Streit über sie ein Streit um des Kaisers Bart. An dem Bestande der C. H., wie wir ihn rekonstruiert haben, kann das wenig ändern; äusserlich so wenig wie inhaltlich. Wir zweifeln nicht, dass schärfere Augen als die unsern die Scheidung des Echten und Unechten an einigen Punkten modifizieren werden; aber die Vergleichung mit der Ä. K.-O. giebt uns die

Zuversicht, dass diese Korrekturen an unserer Arbeit nicht ein wesentlich anderes Bild liefern können, als wir es gezeichnet haben.

4) Dazu kommt endlich, dass diese Interpolierung noch eine Kehrseite hat, die von höchster Bedeutung für die Beurteilung unserer Schrift ist. Wir konnten oben (Punkt 1) konstatieren, dass bei der späteren Benutzung und der daraus folgenden Bearbeitung unserer Schrift kaum etwas ausgefallen ist; hier können wir hinzufügen, dass an dem vorhandenen Bestande nicht geändert worden ist. Als Ausnahme könnte nur c. XXXII § 159 und c. XXV § 222 angeführt werden, wo es allerdings den Anschein hat, als ob der alte Wortlaut von späterer Hand ausgemerzt worden wäre; aber sicher sind auch diese beiden Fälle nicht, wenn man bedenkt, welche Schnitzer die Übersetzer sich haben zu schulden kommen lassen; sie können auch hier ihre Hand im Spiele haben. Von diesen unsicheren Fällen abgesehen aber kann behauptet werden, dass die Interpolatoren an den Sätzen, die ihnen vorlagen, nichts geändert haben. Es liegt uns eine sehr ungeschickte Bearbeitung vor. Die Interpolatoren hatten grosse Scheu vor dem einmal dastehenden Buchstaben. Waren sie anderer Ansicht, so begnügten sie sich, ihre Meinung hinzuzusetzen. Das schlagendste Beispiel ist c. XVIII § 100 (cf. c. XVII § 94). Ihre Arbeit ist so kaum eine Bearbeitung zu nennen; es ist eine Interpolierung. Sie gleicht den Bemerkungen, welche ein für die Praxis der Gegenwart interessierter Gelehrter an den Rand eines vor langer Zeit gedruckten Buches schreibt. Welch ein Vorteil für uns in diesem Umstande liegt, wird man ermessen, wenn man sich an andere, raffinierte Bearbeiter alter Schriften, wie Pseudo-Clemens (Pseudo-Ignatius) oder den Verfasser der Ä. K.-O. erinnert. Aus der Ä. K.-O. die C. H. zu rekonstruieren, ist unmöglich; aus den arabischen C. H. die ursprünglichen, nicht schwer. Der Umstand, dass die C. H. eine kirchenrechtliche Schrift sind, ist ihnen wesentlich zustatten gekommen, um ihr ihre schweren Schicksale überstehen zu helfen. Wären sie eine Schrift dogmatischen Inhalts, so ist zu sagen, dass sie kaum zu brauchen wären. Wie hat — allem Anschein nach — das Symbol c. XIX § 124—133 gelitten! Es ist der unbrauchbarste Teil der C. H. Aber an den klaren kirchenrechtlichen Bestimmungen hat niemand gerüttelt. Ein kirchenrechtlicher Satz hat eben eine robustere Natur als ein dogmatischer; an ihm haftet kein Herzensinteresse. Er ist

bei weitem nicht so dem Wandel der Zeiten ausgesetzt. Er wird immer noch konserviert und geehrt, selbst wo man ihn nicht mehr braucht. Aber das Dogma ist ewigem Wechsel ausgesetzt; und was die Väter glaubten, verketzert der Enkel. Dogmatische Schriften haben auch immer zu der unreinlichen Arbeit der Fälschung und Unterschiebung verleitet; was aber die Ägypter des vierten oder späterer Jahrhunderte mit den C. H. anstellten, kann man doch nur sehr uneigentlich als Fälschung bezeichnen. Es ist eine Ergänzung, um der alten Kirchenordnung auch noch in späterer Zeit Geltung zu erhalten. —

So können wir denn konstatieren, dass die Unordnung und die Interpolierung der C. H. bei weitem nicht in dem Grade zu beklagen sind, als die schlechte sprachliche Überlieferung durch die verschiedenen Übersetzer. Denn diese haben schwere Fehler eingefügt. Wir erinnern nur an c. VII § 50. 51, wo der Übersetzer die Konstitution über Witwe und Jungfrau übersetzte, als wäre noch von dem vorher erwähnten Subdiakon die Rede. Es würde kaum möglich sein, den ursprünglichen Wortlaut zu erschliessen, wenn uns hier die Ä. K.-O. nicht den richtigen Weg zeigte. Und diesen Übersetzern — wenn wir uns nicht täuschen — besonders dem Araber, sind auch wohl alle anderen Stellen zur Last zu legen, auf deren Verständnis wir vorläufig verzichten müssen. An manchen Punkten verbessern sich die C. H. freilich nach der Ä. K.-O., aber trotzdem bleibt noch vieles übrig, was zunächst nicht zu korrigieren ist.

Indes gerade an diesem Punkte ist noch Hoffnung vorhanden, dass eine spätere Zeit aufhelfen wird. Auf die Entdeckung einer griechischen Handschrift der C. H. zu hoffen, ist kaum angängig; ebensowenig auf ein nicht interpoliertes oder wohlgeordnetes Exemplar. Aber dass noch einmal der Schleier der arabischen Übersetzung gelüftet wird, ist zu erwarten. Es existiert in Rom (und Florenz? cf. Ludolf, commentarius S. 301. 304. Anm. t.) eine äthiopische Version der C. H., die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Koptischen geflossen ist; ist diese einmal publiziert, so wird die Vergleichung mit der arabischen Schwesterversion sicherlich zu guten Resultaten hinsichtlich der Herstellung des Wortlautes führen; wir können dann wenigstens den Kopten rekonstruieren. Und selbst auf Entdeckung einer koptischen Handschrift der C. H. zu hoffen, ist bei dem verhält-

nismässig späten Zeitpunkt der arabischen Übersetzung nicht zu kühn. Also für den wundesten Punkt der C. H. steht noch Heilung in Aussicht, wenn diese auch vielleicht noch lange auf sich warten lassen wird.

Bis dahin bleibt die Ä. K.-O. der Massstab der C. H. Es wird nicht geraten sein, die C. H. jemals abzudrucken, ohne die Paralleltexte hinzuzufügen, wie wir es gethan haben. Wenn dies aber geschieht, so sind die C. H. eine durchaus brauchbare kirchengeschichtliche Urkunde. Manche Stellen sind unklar; aber diese sind fast sämtlich belanglos. Durch ständige, vorsichtige Vergleichung jedes einzelnen Satzes mit der Ä. K.-O., unter gleichzeitiger Erwägung ihrer Schicksale, sind die Sätze der C. H. in kirchengeschichtlichen Untersuchungen verwertbar wie die jeder andern Urkunde; und der Versuch, zu dem wir jetzt schreiten, ihren Inhalt an organisatorischen und gottesdienstlichen Bestimmungen zu einem klaren Bilde zusammenzustellen, steht auf völlig gesichertem Fundamente.

V. Kapitel.

Die Gemeindeverfassung.[1])

a. Der Subdiakon.

In den cc. II—IX §§ 7—59 werden nach einander Bestimmungen über die Ordination bezw. Einsetzung von Bischof, Presbyter, Diakon, Lektor, Subdiakon, Witwe und Jungfrau getroffen. Es sind hier alle die Personen zusammengefasst, die in den Gemeinden um 200 eine irgendwie ausgezeichnete Stellung einnahmen; denn die Märtyrer und Konfessoren, die man vermissen könnte, sind in c. VI § 43—47 hier miteingeschlossen, durch die Bestimmung nämlich, dass sie Presbyter werden sollen. An der Vollständigkeit der Liste wird niemand zweifeln; ein ordo befremdet vielmehr: der Subdiakonat. Nach dem, was wir über ihn wissen, bestand er zur Zeit Tertullians und Hippolyts noch nicht; er findet seine erste Erwähnung im Briefe des Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien (a. 251; Eus. h. e. VI, 43, 11), wie in den gleichzeitigen Briefen Cyprians; und es muss als wahrscheinlich gelten, dass Fabian von Rom (236—250) diesen ordo, und ebenso auch wohl die andern ordines minores geschaffen hat

1) Die Ausarbeitung dieses Teiles ist im engsten Anschluss an die Werke und Aufsätze von Hatch, Hatch-Harnack, Harnack, Seyerlen, O. Ritschl, Friedberg, E. Löning u. a. über die Entstehung der altchristlichen Gemeindeverfassung geschehen. Wenn ich trotzdem nur selten auf dieselben ausdrücklich Bezug nehme, so geschieht dies von der gewonnenen Ansicht aus, dass der Streit wesentlich als beendigt anzusehen sein dürfte, oder dass wenigstens aus dem vorhandenen Material neue Argumente von beiden Seiten nicht mehr ins Feld geführt werden können. Wie sehr Unrecht man übrigens vielfach that, wenn man den „enthusiastischen" Faktor in der Bildung der Gemeindeverfassung nicht berücksichtigte oder sehr gering anschlug, dafür hoffe ich eine Reihe neuer Belege zu liefern.

(cf. Harnack: Texte u. Unters. II, 5 S. 100 ff.). Jedenfalls treten für uns die ordines minores — mit Ausnahme des Lektorats und Exorcistats, die schon lange Zeit mindestens eine Präexistenz geführt haben — gemeinsam auf; und so dankbar wir sein müssten für eine Nachricht, welche diese bisherige Erkenntnis zu modifizieren imstande wäre, so vorsichtig müssen wir sein, ehe wir sie aus der Hand einer so durchseuchten Urkunde annehmen, wie es die C. H. sind.

Es fällt ferner auf, dass der Subdiakon c. VII § 49 hinter dem Lektor steht; denn überall sonst folgt der Subdiakon unmittelbar dem Diakon, aus dem er hervorgegangen ist. Die Stellung erscheint als verdächtig; dass wir sie aber nicht der Unordnung der C. H. schuld zu geben haben, zeigt die Ä. K.-O., welche dieselbe Anordnung hat.

Im folgenden wird der Subdiakon, ausser in dem fragelos eingeschobenen c. VII § 52, überhaupt nur noch einmal erwähnt, c. XXI § 217. „Congregentur quotidie in ecclesia presbyteri et ὑποδιάκονοι et ἀναγνῶσται omnisque populus tempore gallicinii". Bei dieser Aufzählung fällt das Fehlen des Bischofs und das des Diakonen auf. Das des Bischofs ist, wie wir sehen werden, vielleicht nicht zufällig, das des Diakonen aber ist umsomehr befremdlich, als gleich darauf gesagt wird (§ 218): „De κλήρῳ autem qui convenire negligunt, neque morbo neque itinere impediti, separentur". Hier bleibt kein Ausweg; wir müssen vielmehr die Alternative stellen: entweder ist die Erwähnung des Diakonen durch irgend einen Zufall uns nicht mit überliefert worden, oder aber — der Diakon ist durch einen Zufall zum Subdiakonen geworden, so dass hier ursprünglich die Reihenfolge Presbyter, Diakon, Lektor, Volk stand. Die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir bemerken, dass in dem parallelen c. XXXVII § 201 Presbyter, Diakonen und Lektoren zum Erscheinen im Gottesdienste aufgefordert werden, der Subdiakon aber dort mit keinem Worte angedeutet ist. Der Subdiakon in c. XXI § 217 wird also wohl durch einen lässigen Abschreiber an Stelle des Diakonen in den Text gekommen sein; und somit ist c. VII § 49 die einzige Stelle, wo er wirklich erwähnt wird. Der kurze Satz: „ὑποδιάκονος secundum hunc ordinem (ordinetur)" sticht von den vorhergehenden Bestimmungen ab. Überall war eine genaue Beschreibung der Weihehandlung und eine spezialisierende

Aufzählung der Befugnisse gegeben; auf Bekanntes hatte man sich nur hinsichtlich der Qualitäten der Ordinanden, und zwar auf die Pastoralbriefe, berufen; beim Subdiakon ist alles als bekannt vorausgesetzt. So macht denn dieser Satz durchaus den Eindruck einer Interpolation, die eingefügt wurde, um hier eine für eine spätere Zeit vollständige Liste der Ordinationen zu haben.

Befremdend bleibt allerdings, dass auch die Ä. K.-O. den Subdiakon hinter dem Lektor aufführt, und dass auch sie keine weiteren ordines minores kennt. Das scheint doch darauf zu führen, dass dem Verfasser der Ä. K.-O. die Interpolation schon vorlag; und der Umstand möchte geeignet sein, die Annahme einer Interpolation überhaupt unwahrscheinlich zu machen [1]). Aber dennoch kann die Echtheit des Satzes daraus nicht gefolgert werden. Das Durchschlagende bleibt, dass in der vorliegenden Verfassung und in dem Kultus, von denen beiden wir ein deutliches Bild erhalten, für den Subdiakon kein Platz ist, weder neben noch unter dem Diakon. Der Diakon hat noch alle die niederen Geschäfte, die ihm der Subdiakon später abnahm, und die vorausgesetzte Gemeinde ist — wie wir sehen werden — so klein, dass ein koordinierter Subdiakon vollends unbegreiflich wäre. Und selbst wenn wir aus zwingenden Gründen ihn für ursprünglich halten müssten, würden wir auch nicht das Geringste über ihn auszusagen vermögen; aus unsrer Behandlung dürfen wir ihn demnach streichen.

b. Der Bischof.

An der Spitze der Gemeinde, der Presbyter und der Diakonen

---

1) Eine Abhängigkeit der Ä. K.-O. von dem Passus der C. H. liegt freilich nicht vor; aber die übereinstimmende Reihenfolge: Diakon, Lektor, Subdiakon ist bis jetzt singulär. Indessen darf darauf hingewiesen werden, dass in der Petersburger Handschrift der Const. Apost. die Überschrift von VIII, cc. 15 ff. ursprünglich lautete: *διαταγαὶ περὶ χειροτονίας πρεσβυτέρων, διακόνων, ἀναγνώστων, ὑποδιακόνων, διακονισσῶν* etc. (cf. ed. Lagarde 261, 27). Allerdings fügt de Lagarde hinzu: „sed pr. m. *ὑποδιακόνων ἀναγνώστων* correctum". Beides stimmt nicht mit der jetzigen Reihenfolge der cc.: Presbyter, Diakon, Diakonisse, Subdiakon, Lektor. — Weiter ist daran zu erinnern, dass in der „Apostolischen Kirchen-Ordnung" c. 19 (Texte und Unters. II, 2, S. 234) der Lektor sogar vor dem Diakonen steht. Wenn er einst einen so hohen Rang innehatte, kann es nicht Wunder nehmen, wenn er hier in zwei Urkunden zugleich sich noch über dem jungen Subdiakonat behauptet.

steht der Bischof. In ihm konzentrieren sich alle Institute der Gemeinde, die gottesdienstlichen und die seelsorgerischen, die Jurisdiktion und die Verwaltung, und die Vertretung nach aussen.

Für seine Qualitäten sind die Bestimmungen der Pastoralbriefe massgebend (I. Tim. 3, 2 ff. Tit. 1, 7 ff.); „sedatus sit" fasst c. II § 7 die dortigen Einzelvorschriften zusammen. Über sein Alter wird nichts gesagt. Seine Wahl geschieht durch die ganze Gemeinde, und nur durch diese, am Sonntag (?) in der Kirche, wo die Gemeinde erklären muss: „Nos eligimus eum". Und nach der Exhomologese betet wieder die Gemeinde für ihn: „O Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti". Einer der anwesenden fremden Bischöfe oder einer der Presbyter legt ihm darauf die Hand auf und spricht das vorgeschriebene Weihegebet. Die Anwesenheit fremder Bischöfe erscheint hier als Regel vorausgesetzt, aber nicht als unbedingt notwendig. Die Gemeinde kann auch ohne fremden Zuzug ihren Bischof wählen und weihen. Dass der Bischof nicht nur Gemeinde-, sondern auch Kirchenbeamter ist, braucht bei der Handlung der Ordination nicht zum Ausdruck zu kommen. In dem Gebet (c. III § 11—18) wird die Kraft desselben Geistes auf ihn herabgefleht, der den Aposteln, den Gründern der Kirche allerorten, durch Christus innewohnte. Es wird weiter gebetet, dass der Wandel des Bischofs seinem Amte gemäss sei, indem er durch sein sittenstrenges Leben eine hervorragende, beneidete Stellung in der Gemeinde einnehme. Aus den folgenden speziellen Bitten in betreff seiner Gebete und Opfer, um milden Geist und die Macht der Sündenvergebung, und um „die Fähigkeit zu lösen alle Fesseln der dämonischen Bosheit und zur Heilung aller Krankheiten" ersehen wir, dass die charismatischen Befugnisse des Bischofs darin bestehen, dass er der erste Liturg, der oberste Richter, und der höchste Exorcist der Gemeinde ist.

Diese drei Funktionen werden auch im folgenden fort und fort erwähnt. Die Vertretung der Gemeinde nach aussen tritt in dieser Kirchenordnung, die für eine bestimmte Gemeinde verfasst ist, ganz zurück. Nur beiläufig erfahren wir (c. IX § 56), dass der Bischof einem Presbyter, der sich in einer andern Gemeinde niederlässt, ein Empfehlungsschreiben auszustellen hat, worin er die Gründe seines Abgangs darlegt.

Dasselbe Gebet wie über den Bischof wird über den Presbyter gesprochen; alle Funktionen des Bischofs sind diesem also mit jenem gemeinsam. Es wird geradezu ausgesprochen: „episcopus in omnibus rebus aequiparetur praesbytero excepto nomine cathedrae et ordinatione" (c. IV § 32).

Diese Reservate, der eponyme Sitz auf der Cathedra (denn so verstehe ich das „nomen cathedrae") und das Ordinationsrecht, sind aber nicht Befugnisse, die charismatisch erlangt oder übertragen werden, sondern Ehrenvorrechte. Also Richter ist der Bischof mit den Presbytern zusammen; seine liturgischen Befugnisse teilt er mit den Presbytern und auch den Diakonen; mit beiden auch die exorcistischen. So könnte es scheinen, als wäre der Bischof im Presbyterkolleg nur primus inter pares, die Spitze desselben, weil einmal ein Kollegium ein Haupt haben muss, und als ständen auch die Diakonen seinem Amte an Würde nahe. Aber das ist Schein. Aus der ganzen Darstellung der liturgischen Handlungen und den dabei entwickelten Grundsätzen ersehen wir, dass die Gleichstellung des Bischofs mit den Presbytern ein Grundsatz ist, der aus alten Zeiten stammt, der aber in der Praxis schon an entscheidenden Punkten bedeutende Einschränkungen erfahren hat, und daher zur Charakterisierung der Verhältnisse so wenig verwandt werden darf, wie die etwa gleichlautende Äusserung des Hieronymus für dessen Zeit: „quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat (ep. 146 ad Evangelum; Migne I, 1194) [1])?

Der Keimpunkt der Entwicklung des Episkopats liegt in der ökonomischen Verwaltung. Und diese ursprüngliche Stellung hat sich hier noch erhalten. Wer die schuldigen Erstlinge darbringen will, bringt sie zum Bischof in die Kirche, und der Bischof, der bei dieser Gelegenheit „Priester" genannt wird, segnet am Schlusse des Gottesdienstes die Früchte und deren Spender (c. XXXVI § 186—194; c. III § 28. 29). Diese Naturalien, und die Gemeindekasse, die aus solchen Erstlingen von „der Arbeit der Hände" (c. XXXVI § 187) sich bildete, stehen zu seiner unbeschränkten Verfügung, und er verwendet sie zur Versorgung

1) Vergl. auch Chrysostomus, hom. 11 in I. Tim. „Sola quippe ordinatione superiores sunt [episcopi] atque hoc tantum plus quam presbyteri habere videntur".

der Witwen, Waisen und Armen, vor allem der „verborgenen Armen“ (c. V § 34—36). Neben ihm und unter seiner Leitung haben die Diakonen dieselbe Aufgabe; die Presbyter aber haben mit diesem Zweige der Verwaltung nichts zu schaffen.

Sind die Katechumenen in ihrem Unterrichte soweit fortgeschritten, dass sie nach Urteil des diaconus-doctor zur Taufe zugelassen werden dürfen, so müssen sie zuerst dem Bischof eine Beichte ablegen, und er erst erteilt ihnen die Approbation zur Taufe und zum Genuss des Herrnmahls (c. XIX § 103—105); „huic [episcopo] enim soli de eo [catechumeno] impositum est onus“. Am Sonnabend vor der Taufe exorcisiert er die Täuflinge; er vollzieht auch vor der eigentlichen Taufhandlung die Gebete über die Öle, und nach derselben führt er die Getauften in die Gemeinschaft der Gläubigen ein durch sein Segensgebet mit Kuss und Bekreuzung; er teilt ihnen auch das erste Abendmahl aus. Er zeigt sich bei der Taufe als der oberste Leiter der Kirche, dem das letzte Wort und die weihevollsten Handlungen allein zustehen. Die Presbyter haben hier durchaus die Rolle seiner Gehilfen, die den lästigeren und untergeordneten Teil des Aktes übernehmen.

Ebenso beim Abendmahl. Bei dem feierlichsten Gottesdienst, der sonntäglichen Abendmahlsfeier, teilt er mit eigener Hand die Eucharistie aus (c. XXX § 214). Die Presbyter haben dasselbe Recht, aber nur an den Wochentagen, und die Diakonen dürfen es nur mit ausdrücklicher Bewilligung des Bischofs oder Presbyters (c. XXXI § 216).

Auch bei den Agapen tritt der Supremat des Bischofs klar zu Tage. Ignatius (ad Smyrn. 8) hatte darauf Wert gelegt, dass keine Agape ohne Beisein des Bischofs abgehalten würde, was freilich damals eine andere Bedeutung hatte, als noch Abendmahl und Agape in einem zwanglosen Gottesdienst verbunden waren. Hier in den C. H. ist es Regel, dass die Agape ohne den Bischof stattfindet. Ist er aber zugegen, so führt er den Vorsitz, hält dabei Ansprachen an die Gesellschaft (c. XXXIV § 177), verrichtet die rituellen Handlungen und Gebete, und entlässt am Schluss die Versammelten (c. XXXII § 165. 167). Nur bei der feierlichen Sonntagsagape ist er regelmässig zugegen (c. XXXII § 164); er sorgt auch dafür, dass den Katechumenen etwas von dem geweihten Brote zugeschickt wird (c. XX § 171).

Noch einschneidender sind zwei andre Bestimmungen. Es liegt in der Hand des Bischofs, Fasttage für die Gemeinde auszuschreiben (c. XXXII § 158)[1]) und Abendmahlsgottesdienste anzusetzen (c. XXXVII § 201). Die ganze Gemeinde ist natürlich an das Osterfasten und an die Stationstage gebunden; ausserdem kann jeder Kleriker und Laie fasten, wann er will; will aber der Bischof fasten, so muss er für die ganze Gemeinde einen Fasttag ansetzen, und an dem Tage darf demnach keine Agape gehalten werden.

Unter diesen Umständen ist es nicht mehr auffällig, dass in der schon besprochenen Stelle über den allmorgentlichen Gebetsgottesdienst (c. XXI § 217) das Erscheinen des Bischofs nicht gefordert wird. Es findet sich in diesem alltäglichen Gottesdienst kein ausgezeichneter Akt, um dessen willen der Bischof erscheinen müsste. Die Lesung der Schriften erfolgte durch die Lektoren, der Psalmgesang durch die Gemeinde, die Gebete waren möglicherweise für die Kleriker reserviert; aber wenn Presbyter und Diakon auch bei der Agape die Gebete und das Brotbrechen vollziehen konnten, wenn ihnen auch die Spendung der Eucharistie nicht versagt war, so durften sie jedenfalls auch hier amtieren. So dürfte denn der Verfasser die Anwesenheit des Bischofs in diesen Frühgottesdiensten nicht für erforderlich gehalten haben, was um so mehr ins Gewicht fällt, als die übrigen Kleriker bei Strafe der Ausschliessung gehalten sind zu kommen, und auch die Kranken dringend dazu aufgefordert werden (c. XXI § 218. 219).

Das Alles zeigt eine solche Fülle von Standes- und Ehrenvorrechten des Bischofs in allen Akten der christlichen Gemeinde, bei Taufe und Abendmahl, Fasten und Gebet, Katechumenat und Gottesdiensten, dass man den Satz von der Gleichstellung des

---

1) Es ist freilich nicht notwendig anzunehmen, dass der Bischof Fasten ausschreiben darf. Wenn wirklich gemäss der Ä. K.-O. „clerus" in „populus" zu korrigieren ist was mir einzig dem Kontexte gemäss scheint (s. die Anmerkung zu der Stelle), so sind die Worte immerhin noch so zu verstehen, dass der Bischof sich nur an die hergebrachten Fasttage binden darf. Die unten anzuführende Stelle Tertullians (de jejun. 13; Reiff. u. Wiss. I, 291, 27 ff.) und die noch weiterreichende Befugnis, Abendmahlsgottesdienste nach Belieben anzusetzen, führten zu der im Texte wiedergegebenen Auffassung.

Bischofs und der Presbyter mit mistrauischen Augen ansieht. Aber doch steht er fest. Er ist nur ein Grundsatz aus älterer Zeit, der früher vielleicht einmal auf die Verhältnisse völlig zutraf. Aber die Zeiten haben sich geändert. Nach und nach hat sich ein Vorrecht des Bischofs nach dem andern gebildet; wollte man sie alle streichen, so würde man ein völlig anderes Bild der Gemeindeverfassung erhalten. Aber der Grundsatz der Väter, dass der Bischof nur primus inter pares unter den Presbytern ist, steht noch in Ehren, wenn er auch nur teilweise zu Rechte besteht, und er wird noch an den Anfang einer Kirchenordnung gesetzt, die doch beredt von einem Supremat des Bischofs über Klerus und Gemeinde zu reden weiss.

Wie der Bischof einerseits an der Spitze des Presbyteriums steht, so gruppieren sich andrerseits um ihn die Diakonen. Ihnen liegt die Krankenpflege ob. Sie haben sich nach den einzelnen Kranken umzusehen, dem Bischof davon Anzeige zu machen und ihn hinzugeleiten. In dem Krankenbesuch liegt eine Hauptthätigkeit des Bischofs; denn durch den Besuch des „Oberpriesters“ genesen die Kranken, „zumal wenn er über ihnen betet“. Dass dieser Satz nicht etwa ein Ausdruck des christlichen Glaubens an Gebetserhörung ist, sondern im vollsten Ernste von einer dem Bischof innewohnenden magischen Kraft zur Krankenheilung redet, sehen wir aus dem Weihegebet. Als Letztes und Höchstes wird dort auf den Bischof herabgefleht: „tribue illi facultatem ad dissolvenda omnia vincula iniquitatis daemonum, et ad sanandos omnes morbos, et contere satanam sub pedibus ejus velociter“ (c. III § 18). Dieser Teil der Amtsthätigkeit des Bischofs fällt also nicht in das Gebiet der Seelsorge, sondern in das des Exorcisierens. Wir haben damit zugleich den Schlüssel znm Verständnis dieses kühnen Glaubens. Die Krankheiten der Christen haben ihren Grund in der Einwirkung der Dämonen [1]) und des Satans,

---

1) cf. Tatian, orat. ad Graec. 16 fin.; Schwartz 18, 6: *εἰσὶν μὲν οὖν καὶ νόσοι καὶ στάσεις τῆς ἐν ἡμῖν ὕλης· δαίμονες δ' ἑαυτοῖς τούτων τὰς αἰτίας, ἐπειδὰν συμβαίνωσιν, [ἑαυτοῖς] προσγράφουσιν, ἐπιόντες ὁπόταν καταλαμβάνῃ κάματος. ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὶ χειμῶνι τῆς σφῶν ἀβελτερίας κραδαίνουσιν τὴν ἕξιν τοῦ σώματος· οἳ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν, καὶ ὁ κάμνων θεραπεύεται.* Tertullian, Apol. c. 22 Öhler I, 207: „Operatio eorum est hominis eversio. Sic malitia spiritalis a primordio auspicata est in hominis exitium. Itaque corporibus

des obersten der Teufel; die Mächte der Finsternis fliehen aber vor dem Namen Christi, wenn ihn ein Geistbegabter unter Gebet über dem Kranken ausspricht. So vermag denn der Bischof, auf dem der Geist ruht, alle Krankheiten zu heilen. Auf diese Weise entgeht der Grundsatz auch dem Einwande, dass doch erfahrungsmässig Kranke auch sterben. Denn der Tod des Christen ist Gottes Fügung, und nicht mehr Dämonenwerk.

Wie unverkennbar spricht aus solchen Sätzen der Geist der Zeit, welcher unsre Kirchen-Ordnung entstammt! Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, wo das ganze Heer der orientalischen Kulte in Rom eingezogen war, wetteiferten alle die Religionen in solchen praktischen Erweisen der Stärke ihrer Götter. Kranke heilten Asklepios und Hygieia, die Priester der Hekate und des Serapis; Alexander, der grosse Schwindler von Paphlagonien, vollzieht wunderbare Heilungen; selbst ein Celsus beruft sich auf solche (cf. Réville-Krüger: die Religion zu Rom unter den Severern S. 130—138). Es war damals in der Zeit des Aberglaubens und des religiösen Synkretismus wohl keiner, der nicht an die Wirklichkeit solcher Heilungen durch Beschwörungen geglaubt hätte. Und auch das Christentum war nicht imstande, sich dieser Geistesrichtung zu entziehen.

Dazu war aber in der Christenheit der Glaube an den Besitz solcher — man möchte sagen: niederen und massiven — Geistesgaben keinen Augenblick ausgestorben. Irenäus (II, 32, 4. Stieren I, 408) beruft sich ausdrücklich auf solche verschiedene Gaben wie Dämonenaustreibung, Krankenheilung, und sogar Totenerweckung: *διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί, παρ' αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν, ἐπιτελοῦσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἷς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ' αὐτοῦ. Οἱ μὲν γὰρ δαίμονας ἐλαύνουσι βεβαίως καὶ ἀληθῶς, ὥστε πολλάκις καὶ πιστεύειν αὐτοὺς ἐκείνους, τοὺς καθαρισθέντας ἀπὸ τῶν πονηρῶν πνευμάτων, καὶ εἶναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων, καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς. Ἄλλοι δὲ τοὺς κάμνοντας διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰῶνται*

---

quidem et valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus." Die Anschauung ist übrigens durchaus neutestamentlich; cf. Lc. 13, 16.

καὶ ὑγιεῖς ἀποκαθιστᾶσιν. Ἤδη δέ, καθὼς ἔφαμεν, καὶ νεκροὶ ἠγέρθησαν, καὶ παρέμειναν σὺν ἡμῖν ἱκανοῖς ἔτεσιν [1]). Tertullian stellt die Christen wegen dieser Kräfte als Wohlthäter der Menschheit hin und bezeugt, dass auch viele Heiden dies dankbar anerkannten, dass man sich sogar am Hofe der Severer ihrer Wunderkraft bediente. „Haec omnia tibi et de officio suggeri possunt et ab eisdem advocatis, qui et ipsi beneficia habent christianorum, licet acclament quae volunt. Nam et cujusdam notarius, cum a daemone praecipitaretur, liberatus est, et quorundam propinquus et puerulus, et quanti honesti viri (de vulgaribus enim non dicimus) aut a daemoniis aut valetudinibus remediati sunt. Ipse enim Severus, pater Antonini, christianorum memor fuit. Nam et Proculum christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodi procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem ejus; quem et Antoninus optime noverat lacte christiano educatus“ (ad Scap. 4. Öhler I, 547 f.) [2]). Wenn wirklich, wie es hiernach scheint, die Christen sich um 200 nach aussen hin eines nicht unbedeutenden Rufes wegen ihrer Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen erfreuen durften, so kann man sich leicht vorstellen, wie sehr innerhalb der Gemeinde die Praxis im Schwange war. Das Vorhandensein dieser Geistesgaben in der Gemeinde der C. H. ist keineswegs auffallend; nur, dass sie hier so eng mit dem Amte verbunden sind. Mit Stolz beruft sich der Verfasser darauf, dass auch der Schatten des Petrus Kranke geheilt habe (c. XXIV § 200), ebenso wie das Gebet des Bischofs.

Von hier aus fällt noch einmal ein Licht auf die geforderten Qualitäten des Bischofs. Man sollte denken, dass man zum Vorsteher einer Gemeinde mit so weitreichenden Befugnissen einen Mann bestellt hätte, der sich durch Talente der Verwaltung besonders auszeichnete, vielleicht auch einen Mann von hohem all-

---

1) cf. Tert. de orat. 29. Reifferscheid u. Wissowa I, 199, 20 ff.: „Sola est oratio quae Deum vincit; sed Christus eam nihil mali voluit operari. Omnem illi virtutem de bono contulit. Itaque nihil novit, nisi defunctorum animas de ipso mortis itinere revocare, debiles reformare, aegros remediare, daemoniacos expiare, claustra carceris aperire, vincula innocentium solvere“.

2) cf. K. J. Neumann, der römische Staat und die allgem. Kirche 1890 I, S. 99 u. Anm. 1. 2.

gemeinem Ansehen, der durch seine Persönlichkeit ausserhalb wie innerhalb der Gemeinde achtunggebietend dastand, und dass seine Geistesgabe eben das χάρισμα κυβερνήσεως gewesen sein wird. Aber nichts von alledem! Der Bischof ist der sittenreinste Mann der Gemeinde, ragt dadurch unter allen hervor, und wird darum von allen beneidet. Das hat seinen Grund in seinen amtlichen Funktionen. Denn er ist allerdings Verwaltungsbeamter und Vertreter der Gemeinde; aber in erster Linie ist er doch Verwalter seines Charismas und Vertreter Gott gegenüber. Der Schwerpunkt seines Amtes liegt darin, dass er der erste Liturg und der mächtigste Exorcist ist. Darum besteht denn auch die usurpatio juris, der faktische Amtsantritt, welcher nach römischer Rechtsgewohnheit der Amtseinsetzung folgte, nicht wie später (cf. Hatch-Harnack I, S. 134 u. A. 45) darin, dass sich der Bischof auf die cathedra setzt, sondern darin, dass er eine Abendmahlsfeier abhält und die dargebrachten Erstlinge in Empfang nimmt.

c. Der Presbyter.

Nach dem in c. IV § 32 ausgesprochenen Grundsatz, den wir schon zu erörtern Gelegenheit hatten, soll der Presbyter dem Bischof durchaus gleichstehen, nur mit der Ausnahme, dass er nicht auf der cathedra sitzt und nicht ordinieren darf. Wir hatten gesehen, dass dieser Grundsatz hinsichtlich des Bischofs mehr eine Antiquität ist als ein rechtskräftiger Satz; aber er hat mehr zu gunsten des Bischofs Änderungen erfahren, weniger zu ungunsten des Presbyters. Dieser hat wenigstens keine seiner Funktionen dadurch eingebüsst. Seine Ordination ist dieselbe wie die des Bischofs. Allerdings scheint es nach c. VIII § 53. 54, als ob die Presbyter durch Bestimmung des Bischofs oder durch Kooptation des Presbyteriums ihr Amt anträten, nicht durch Wahl des Volkes; denn es ist da von einer Bittschrift um Ordination zum Presbyterat die Rede, und es liegt näher, dass diese an eine Korporation als an die Gemeinde eingereicht wurde. Ist aber der Presbyter bestimmt worden, so legt ihm der Bischof (c. IV § 30. 31) in dem sonntäglichen Gottesdienst die Hand auf und spricht dasselbe Weihegebet über ihn, das über den Bischof gesprochen wurde, nur dass statt des darin vorkommenden Wortes episcopatus das andere presbyteratus eingesetzt wird. Also auch der Presbyter erhält den Geist, der in den Aposteln mächtig war; auch er ragt durch Sittenreinheit in

der Gemeinde hervor, auch er ist Liturg, Exorcist und Richter der Gemeinde. Alle diese Prädikate und Funktionen gelten in erster Linie vom Bischof, vom Presbyter in zweiter Linie; aber es ist wichtig zu bemerken, dass, obgleich schon beim Bischof die Verwaltung so entschieden hinter der liturgischen und exorcistischen Thätigkeit zurücktritt, dennoch auch beim Presbyterat nicht der Accent auf die Befugnisse der Körperschaft gelegt wird, sondern auf das Charisma des einzelnen zum Liturgen und Exorcisten.

Auf den Sittenspiegel der Presbyter Tit. 1, 5f. wird auffallender Weise nicht Bezug genommen. Über das Alter des Ordinanden wird nichts gesagt; ebenso ist die Anzahl der Presbyter nicht festgesetzt. Aber wir haben dafür einige Andeutungen. Aus der Bestimmung c. VI § 43—47, dass jeder Märtyrer und Konfessor Presbyter werden soll, ist zu schliessen, dass es überhaupt keine normative Zahl noch eine unbedingte Altersstufe für das Presbyterium gab, da hiernach die Zahl ganz von der Häufigkeit der gerichtlichen Bestrafungen, das Alter von der Willkür der Behörden abhängig ist. Es ist allerdings denkbar, dass eben nur das Konfessorentum das sonst unumgängliche Alter ersetzen konnte; aber die Altersgrenze ist hiernach doch eine Regel mit Ausnahmen. Und wenn bei Beschreibung des Abendmahls der Neophyten c. XIX § 144. 145 der Satz steht: „presbyteri portant alios calices lactis et mellis — — —; presbyteris non praesentibus ad portandos illos calices portentur a diaconis", so ist zu schliessen, dass die Anzahl der Presbyter eine äusserst geringe gewesen sein muss. Denn dass etwa eine Anzahl Presbyter bei der Taufe nicht zugegen gewesen wäre, ist bei den rigorosen Bestimmungen, die sonst über das Erscheinen der Kleriker bei den Gottesdiensten getroffen werden (c. XXI § 218; c. XXXVII § 201), ausgeschlossen; die Abwesenheit der Presbyter, welche hier berücksichtigt wird, kann sonach nur durch Krankheit oder Reisen verursacht sein (c. XXI § 218). Zwei Presbyter waren schon vorher bei dem Taufakte selbst thätig gewesen; diese selben konnten wohl nicht wieder hier eintreten infolge ihrer dortigen Funktionen; also viel mehr als zwei Presbyter sind in dieser Gemeinde nicht vorausgesetzt. Von der Zahl 46, welche Cornelius (Eus. h. e. VI, 43, 11) für das Jahr 251 in Rom bezeugt, ist man hier noch weit entfernt.

ein übermächtiger κλῆρος τῶν μαρτύρων sich dem ordo sacerdotalis entgegengestellt hat, und dass der bischöfliche Verfasser der C. H. sie nicht etwa deswegen samt und sonders in den Klerus aufgenommen hat, um die Opposition der Regierung ein- und damit unterzuordnen. Der Grund ist ein andrer; er ist leicht erkennbar, wenn wir die Klassifizierung dieser Gruppe beachten. Es werden zwei Unterscheidungen getroffen, die sich gegenseitig durchkreuzen: 1) solche, die durch ihr Bekenntnis sich Strafen zugezogen haben; 2) solche, die zwar vor Gericht bekannt haben, aber nicht bestraft wurden; und andrerseits a) freie Männer, b) Sklaven. Wir erhalten demnach vier Klassen, die in ihren Ansprüchen auf den Presbyterat sich unterscheiden: 1a) freie Männer, die Märtyrer wurden; sie sind ipso facto Presbyter. 2a) freie Männer, die ohne gerichtliche Folgen bekannt haben; sie haben Anspruch auf den Presbyterat, werden aber rite ordiniert. 1b) Sklaven-Märtyrer; sie werden ordiniert, aber bei der Ordination wird der Passus des Gebets, der um Herabkunft des heiligen Geistes auf den Ordinanden bittet, ausgelassen; „denn obgleich er die Form des Presbyterats nicht erhalten hat, so hat er doch den Geist des Presbyterats erlangt" (c. VI § 47). 2b) Sklaven-Konfessoren; sie werden nicht erwähnt, es ist aber deutlich, dass sie nicht Presbyter werden sollen.

Die aristokratische Scheidung zwischen a) und b), Freien und Sklaven, ist u. W. für die Verfassungsgeschichte der ersten Jahrhunderte singulär. Denn unter der „forma presbyteratus" verstand man hiernach die gesetzliche Freiheit des Mannes, und sie bildete ein Erfordernis des Presbyteramtes, von dem nur bei solchen abgesehen wurde, welche die höhere Gabe des „spiritus presbyteralis" schon erlangt hatten. So kann ein Sklave nur durch das Martyrium in das Presbyterium gelangen.

Durchschlagender aber ist die andere Distinktion, von 1) und 2), die zwischen Märtyrern und Bekennern. Das Martyrium kommt an Wirkung der bischöflichen Ordination gleich; es hebt sogar den Makel der Unfreiheit auf; während der Konfessor, wenn er ein freier Mann ist, nur ein würdiger Kandidat des Presbyteriums ist. Also nicht der Mannesmut des öffentlichen Bekenntnisses, sondern das Leiden um Christi willen verleiht den Geist Gottes, den der Presbyter besitzen muss. Es ist dies die eigentümliche Anschauung vom Leiden, deren An-

sätze wir schon bei Paulus finden (II. Kor. 1, 5; Kol. 1, 24; auch I. Petr. 4, 13). Die Märtyrer sind die μιμηταὶ τοῦ χριστοῦ; in ihnen leidet Christus noch einmal[1]), und hier wird angenommen, dass der Geist auch weiter in ihnen und durch sie wirken werde. Die höheren Beamten der Kirche, voran Bischof und Presbyter, müssen alle Geistesträger sein. Der ganze Nachdruck ist in unsrer K.-O. auf den Kultus und auf die sinnenfälligen Wirkungen des Geistes Gottes gelegt. Jeder, der solche aufweisen kann, kommt in das Presbyterium; in den Märtyrern und den Heilungsbegabten aber lag ein bisher unbenutztes Kapital, das hier auch in den Bereich des Amtes gezogen wird. So sind denn die Heilungsbegabten und die Bekenner auch nicht zwei disparate Klassen. sondern sie sind darin gleich, dass beide Träger des Geistes sind; sie repräsentieren alles, was die Gemeinde an ausserordentlichen Gaben des Geistes aufzuweisen hat. Das zeigt uns aber noch einmal die Bedeutung des Presbyteramtes. Sie liegt nicht darin, dass das Presbyterium als Kollegium dem Bischof in Verwaltung und in Kirchenzucht zur Seite steht, sondern vor allem darin, dass alle einzelnen als Geistesträger dem Bischof zur Seite stehen, und sie wie er befähigt sind zur Ausübung des Kultus und zum Exorcismus.

In c. I § 1—6 veröffentlicht der Verfasser einen Beschluss, wonach eine Gruppe von Menschen, die über den λόγος-Christus häretisch lehrten, aus der Kirche ausgeschlossen worden sind. Er sagt, dieser Beschluss sei in der Kraft Gottes gefasst, nennt sich und seine Genossen, die Urheber desselben, „discipuli scripturarum“ und bezieht auf sie das den Aposteln gegebene Herrnwort, dass sie dereinst richten würden die Kreaturen in Gerechtigkeit. Von einer Synode kann hier kaum die Rede sein; so dürfen wir die Worte auf das Kollegium der Presbyter beziehen, in dessen Namen der Bischof hier spricht, die societas, von der c. IX § 58 gesagt wird, dass ein Presbyter aus fremder Gemeinde in dieselbe aufgenommen wird. So lag denn in der Hand des Presbyteriums die Kirchenzucht. Dasselbe kann Häretiker von der Kirche ausschliessen und Sünder zeitweilig exkommunicieren. Es ist darin nicht ganz autonom, sondern an bestimmte

1) Eus. h. e. V, 1, 23; μάρτυρα τῶν ἰδίων παθῶν V, 28, 11; cf. Ritschl: Altkath. Kirche. 2. Aufl. S. 383.

Grundsätze gebunden, von denen hier eine Anzahl mitgeteilt wird. Ein Künstler, der Götterbilder hergestellt hat, ist auszuschliessen, bis er Busse thut (c. XI § 66); ebenso ein Soldat, der von seiner Waffe Gebrauch gemacht hat (c. XIV § 75), und auch die rückfälligen Anhänger all der abergläubischen und unsittlichen Gebräuche, die uns c. XV § 76—79 namhaft gemacht werden. Dass auch ein hoher Beamter, der ausser mit seiner Würde nicht auch mit dem „Schmuck der Gerechtigkeit" bekleidet ist, auszuschliessen sei (c. XIII § 73), ist wohl weniger als eine rechtliche Vorschrift, als vielmehr als Warnung vor *προσωπολημψία* aufzufassen. Die bemerkenswerteste Bestimmung ist in c. XVI § 80 enthalten. Ein Christ, der mit einer Konkubine gelebt und mit ihr einen Sohn erzeugt hat, ist, wenn er trotzdem mit einer andern Frau eine legitime Ehe eingehen will, ein „Menschenmörder", ausser wenn er die Konkubine auf Untreue ertappt hat. Der Satz ist in mancher Hinsicht interessant. Zunächst deswegen, weil ein geordnetes Konkubinat als zulässig hingestellt wird für den Fall, dass ein Freigeborenèr, ehe er Christ wurde — denn c. XVI § 80 steht unter den Bestimmungen betreffs Aufnahme der Katechumenen — ein solches Verhältnis eingegangen war. Das kann freilich nicht so sehr überraschen, wenn man sich erinnert, in welchem Verhältnis Marcia, die *φιλόθεος παλλακή* des Commodus, zur christlichen Gemeinde stand, und wenn man weiss, wie die römische Gesetzgebung jener Zeit Ehe und Konkubinat regulierte (cf. Döllinger: Hippolytus und Kallistus S. 163—169).

2) weil der Kindersegen als wesentlich hingestellt wird. Wenn der Konkubinat den Zweck der Ehe erfüllt hat — und Kindererzeugung ist der einzige Zweck der Ehe nach antiker Anschauung — so tritt er in die Rechte der Ehe ein und ist wie diese unauflöslich, bis auf die von Christus selbst statuierte Ausnahme der Untreue des Weibes (Mt. 5, 32). Bei der auch sonst bemerkbaren starken Abhängigkeit der C. H. von den Pastoralbriefen könnte man vielleicht an eine Einwirkung von I. Tim. 2, 15 (*σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας*) denken, denn nur durch Kindergebären wird die Konkubine eine in den Augen der Kirche legitime Gattin.

3) weil dieser Mann nicht als Ehebrecher, sondern als Mörder bezeichnet wird — eine Betrachtungsweise, die ferner zu

liegen scheint. Man kann doch nicht ohne Übertreibung sagen, dass eine Konkubine und ihr Kind getötet wurden, wenn der Mann sie verliess. Das weist auf eine andre Deutung. Wenn in einer kirchenrechtlichen Urkunde die Erzählung eines Rechtsfalls mit den Worten abschliesst: „est occisor hominis", so ist das nicht als ein sittliches, sondern als ein rechtliches Urteil anzusehen, das damit den Fall einem bestimmten Gesetzesparagraphen bezw. usus unterstellt. Bei allen vorher erwähnten Fällen war nun die Möglichkeit einer Busse ausdrücklich angegeben; hier ist sie nicht erwähnt. Wir dürfen somit schliessen, dass dem Mörder stets die Kirche verschlossen blieb — eine Bestimmung, an der ja auch Kallist noch nichts änderte — und damit, durch unsern c. XVI § 80. auch dem Christen, der seine Konkubine, die Mutter geworden, verstösst. Nun traf zwar in der Praxis der Kirche zu Anfang des 3. Jhdts. den Hurer und Ehebrecher dieselbe Strafe wie den Mörder, und so tritt hier mit erneuter Schärfe die Frage auf, warum der Katechumen, der sein Konkubinat löst, als Mörder und nicht als Ehebrecher gehalten werden soll. Wir vermögen die Frage nicht zu beantworten. Möglicherweise, weil man in der Bestrafung des Mörders sicherer und skrupelloser war, als in der des fleischlichen Sünders, dem ja Kallist schon die Pforten der Kirche öffnete. Aber es ist wohlthuend zu bemerken, wie sich in dieser ältesten eherechtlichen Bestimmung die kirchliche Gesetzgebung der staatlichen entgegensetzt, ihr ihren eigenen Massstab, den sittlichen, entgegenhält, wie sie das leichtgeschürzte Band, das der Heide im Stande der Unwissenheit auf sich genommen, als eine schwere Fessel um das Leben des Christen legt; wohlthuend besonders, wenn wir unsere K.-O. an diesem Punkte mit der Gesetzgebung des Kallist vergleichen, der auch den Konkubinat gestattete, aber aus Konivenz gegen die Heiratslust vornehmer Frauen (Refut. Hipp. IX, 12; S. 460, 27 ff.), oder gar mit den Anschauungen Leo des Grossen, der sagt: „Seine Magd verstossen und eine Gattin von anerkannt freier Geburt nehmen, ist nicht Verdoppelung der Ehe sondern Fortschritt in der Ehrbarkeit (ep. II, inquis. 6. cf. Overbeck: Studien S. 210). —

Wäre der Text des c. IX § 57 f. nicht so verderbt, so hätten wir vielleicht eine zweite Klasse von Presbytern zu konstatieren. „[Presbyter] examinetur, si est discipulus, attamen caret, quod

presbyteros decet. Postea in societatem recipiatur et duplici honore afficiatur, neque iterum ordinetur". Der Text ist nur verständlich durch I. Tim. 5, 17 (*οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*), wovon der Schlusssatz entschieden abhängig ist; nur ist nicht zu sagen, wie weit diese Abhängigkeit ging. Dürften wir mit Haneberg das unverständliche „si est discipulus" verbessern in: „si eruditione quidem scholastica ornatus est", so hätten wir hier eine Erwähnung der auch sonst bekannten presbyteri-doctores. Das Bemerkenswerte würde sein, dass diese ausserhalb des Presbyterkollegs standen. Aber der Zustand des arabischen Textes gestattet kein sicheres Urteil, gestattet auch keine sichere Korrektur aus I. Tim. 5 (cf. die Anmerkung zu der Stelle der C. H.).

d. Der Diakon.

„Si ordinatur diaconus, observentur canones singulares", so beginnen die Bestimmungen über den Diakonen (c. V § 33). Der Satz steht in Parallele zu dem c. II § 7 über den Bischof Gesagten, wo aber in deutlichen Worten auf die Pastoralbriefe verwiesen wird. Wir dürfen somit auch wohl hierin die Bezugnahme auf den Sittenspiegel der Diakonen I. Tim. 3, 8 ff. erblicken.

Die uns zuerst durch Cornelius von Rom (a. a. O.) und Cyprian bekannte ständige Siebenzahl der Diakonen, die ihre Begründung in den sieben Armenpflegern Act. 6 hat, ist hier nicht ausdrücklich vorgeschrieben; aber die Erwähnung des Stephanus in dem Weihegebet (c. V § 39) legt es nahe, den Grundsatz auch für die C. H. als stillschweigende Voraussetzung anzunehmen. In c. V § 33—37 und auch c. XXIV § 199 wird hervorgehoben, dass die Funktionen des Diakonen die eines Dieners sind; dass er ein Diener Gottes, und auch ein Diener des Bischofs und der Presbyter ist. So wird auf ihn das Herrnwort Joh. 12, 26 bezogen: „Wenn einer mir dient, so wird ihn der Vater ehren". Und als ein Diener tritt der Diakon auch in den C. H. auf.

Schon bei Justin (Apol. I, 65. 67) sehen wir ihn bei der Eucharistie beschäftigt, indem er das Brot und den Mischwein in der Kirche austeilt und den Kranken zuträgt. Das letztere wird auch hier gesagt, wenn auch nur hinsichtlich des kranken Presbyters (c. XXX fin. § 215). Aber im übrigen ist die Stellung des Diakonen gesunken im Vergleich mit der Justinischen

Zeit. Es ist nicht mehr sein Amt, die Eucharistie regelmässig auszuteilen; das thun Bischof und Presbyter; ihm steht dies nur mit ausdrücklicher Erlaubnis derselben zu (c. XXXI § 216). Und während, wenn der Bischof das Sakrament verwaltet, die Presbyter ihm assistieren, indem sie mit ihm die Hand auf die Oblationen legen, hat der Diakon hierbei die Stelle eines Ministranten, indem er dem Bischof oder Presbyter die Oblationen zuträgt (c. III § 20; c. V § 34; c. XIX § 142). Nur bei den Agapen hat er in Abwesenheit von Bischof und Presbytern alle Rechte eines präsidierenden Klerikers (c. XXXV § 180); aber bei der Sonntagsagape, wo der Bischof zugegen ist, fällt ihm nur die Aufgabe zu, die Lichter anzuzünden (c. XXXII § 164).

Sind bei dem Abendmahl der Täuflinge nicht genügend Presbyter zugegen, so reichen Diakonen die Kelche mit Milch und Honig (c. XIX § 145).

Im übrigen ist auch der Diakon verpflichtet, bei jedem Gottesdienste zu erscheinen, sowohl bei dem täglichen Frühdienst (c. XXI § 217. 218), wie bei der Eucharistie, die der Bischof nach Belieben ansetzt (c. XXXVII § 201).

Auch bei der Krankenpflege ist er als Diener des Bischofs und der Presbyter beteiligt, indem er die einzelnen Kranken in Erfahrung bringt und den Bischof oder Presbyter hingeleitet, damit sie durch deren Gebet geheilt werden (c. XXIV § 199). In seiner Hand liegt gänzlich die Armenpflege der Gemeinde. Er hat die Kranken der Gemeinde zu versorgen, den „verborgenen Armen“ besonders zur Hand zu sein und auf Witwen, Waisen und Kranke seine Wohlthätigkeit zu erstrecken (c. V § 34—36). Er muss demnach auch Verfügung über das durch die Erstlinge zusammenkommende Kirchengut gehabt haben.

In allen diesen höheren und niederen Diensten aber geht der Diakonat nicht auf, so wenig, dass in dem Weihegebet der „Dienst“ nur gestreift wird. Dagegen wird nachdrücklich gebetet: „ut illi concedas vim vincendi omnem potestatem dolosi signo crucis tuae, quo ipse signatur; utque concedas ipsi mores sine peccato coram omnibus hominibus, doctrinamque pro multis, qua gentem copiosam in ecclesia sacra ad salutem perducat sine ullo scandalo“ (c. V § 40. 41).

Also nicht zum Dienst bei der Eucharistie, der Agape und der Armenpflege wird der Diakon ordiniert — dazu bedurfte es

schliesslich auch keines geisteskräftigen Klerikers, — sondern er erhält unter der bischöflichen Handauflegung den Geist und wird bekreuzt, damit er wieder andere wirkungskräftig bekreuzen könne, und damit er die Lehrgabe für viele erhalte. Der Diakon ist der Katechet der Kirche. Das wird auch ausdrücklich c. X § 61 gesagt: „quodsi vero aliquis in fide vera advenerit, recipiatur cum gaudio interrogeturque de opificio, instruaturque per diaconum discatque in ecclesia renuntiare satanae et pompae ejus toti“. So dürfen wir denn alles, was nachher über den „doctor ecclesiae“ gesagt wird, auf die — oder vielleicht besser — einen Diakonen beziehen, indem wir freilich die Frage offen lassen müssen, wie sich der presbyter-doctor hierzu verhält. Aber der diaconus-doctor ist aufs unzweideutigste bezeugt, während der presbyter-doctor von uns nur erraten wurde. Dieser doctor hat die Katechumenen täglich zu unterrichten; wie es nach c. XVII § 92 scheint, früh morgens vor dem Frühgottesdienst; ehe er sie entlässt, legt er ihnen beschwörend die Hände auf (c. XVII § 99). Er hat auch zu bestimmen, wann der Katechumen zur Taufe zuzulassen ist (c. XVII § 91), doch muss der Bischof seinen Beschluss billigen (c. XIX § 102—105). Der Gegenstand des Unterrichts wird c. X § 61 so charakterisiert: „er lerne in der Kirche entsagen dem Satan und aller seiner Dienerschaft“. Er wird also, wie naturgemäss, in einer Darlegung der Verwerflichkeit heidnischer Religiosität und der Vorzüge des christlichen Glaubens bestanden haben. Dass auch das Symbol gelehrt wird, ist daraus zu schliessen, dass c. XII § 70 der christliche Elementarlehrer aufgefordert wird, unter der Hand seinen heidnischen Schülern dieses und noch andere Hauptstücke der christlichen Lehre bekannt zu machen.

Zu dieser Aufgabe bedurfte es allerdings eines geisteskräftigen Klerikers, und man versteht, dass in dem Weihegebet die Bitte um „die Kraft, die Macht des Teufels zu bezwingen mit dem Zeichen Deines Kreuzes“ vorangestellt wird.

Ob vielleicht unter den Diakonen eine Arbeitsteilung in der Weise stattfand, dass die einen zum Dienst, die andern oder ein bestimmter zum Katechumenenunterricht verwandt wurde, ist nicht zu bestimmen. Die solenne Bezeichnung „doctor ecclesiae“ legt die Vermutung nahe. Aber selbst dann standen die Diakonen unter sich an Rang gleich. —

Wenn wir von hier aus Presbyterat und Diakonat vergleichen, so muss gesagt werden, dass sie im Grunde incommensurable Grössen sind. Jeder hat seinen besonderen Amtskreis, und die Einheitlichkeit der Verfassung beruht hauptsächlich darauf, dass der Bischof der Mittelpunkt für jedes Amt der Kirche ist. Während wir jedes der beiden Institute mit einem Kreise vergleichen können, in dessen Centrum der Bischof steht, sind beide im Verhältnis zu einander fast zwei tangierenden Kreisen gleich. deren Berührungspunkt der Bischof bildet. Eine Rangordnung ist dadurch hergestellt, dass auf allen Gebieten, wo Presbyter und Diakonen zusammentreffen, beim Gottesdienst und bei der Krankenpflege, der Diakon energisch untergeordnet ist. Aber die Funktionen, in denen dies zum Ausdruck kommt, machen das Wesen des Diakonats nicht aus; sie liegen keineswegs im Mittelpunkte desselben. Auch sind demgegenüber andere Punkte anzuführen, an denen die Rangordnung noch nicht durchgeführt ist, sondern im Gegenteil der Diakon fast über dem Presbyter zu stehen scheint.

c. XXXVII § 201 heisst es: „quotiescunque episcopus mysteriis frui vult, congregentur diaconi et presbyteri apud eum"; und diese Reihenfolge ist sicher ursprünglich, denn sie ist in der Ä. K.-O. (c. 60 S. 122) erhalten. Zur Eucharistie notwendig sind die Presbyter so gut wie die Diakonen; die einen sind die Assistenten, die andern die Ministranten des Bischofs. Aber die Stufen des Klerus sind noch nicht so in Fleisch und Blut übergegangen, dass man sie nicht auch einmal in umgekehrter Reihenfolge anführen könnte. — Von besonderem Interesse ist der Taufritus. Hier vollzieht der Bischof die Gebete über die Öle; die Salbungen und die Taufe selbst werden von den Presbytern verrichtet. Nachdem die exorcistische Ölung vollzogen ist, wird aber gesagt (c. XIX § 121): „deinde presbytero, qui super aquam stat, tradit presbyterque, diaconi munere fungens, prehensa manu ejus dextra vertit faciem ejus ad orientem in aqua". Der Presbyter vertritt also bei der Taufhandlung den Diakonen. Nun liegt es aber im Wesen der Sache, dass in der Regel nur ein Niederstehender den Höherstehenden vertreten kann. Bei einer streng durchgeführten Rangordnung ist es undenkbar, dass eine obere Charge die niedere verfassungsmässig und ohne Notfall zu vertreten hat. Und wenn

dies hier der Fall ist, so ist das eben ein Zeichen dafür, dass eine ausnahmslos durchgeführte Abstufung noch nicht vorliegt. In dieser Hinsicht ist auch darauf zu verweisen, dass der Verfasser einen unverhältnismässig breiten Raum verschwendet, um die, nicht im Wesen der Ämter, sondern in gewissen Ehrenrechten zu Tage tretende Rangordnung Presbyter-Diakon den Lesern einzuprägen. Die Agapenschilderung ist zum guten Teil aus dem Gesichtspunkt abgefasst, dass dort die Stufenfolge des Klerus ihren Ausdruck finden soll (c. XXXIV § 177—c. XXXV § 182). Ebenso ist bei der Beschreibung des eucharistischen Gottesdienstes die Rangordnung, die in den liturgischen Befugnissen der Kleriker erkennbar ist, scharf und klar ausgesprochen (c. III § 20; c. XXX § 214 f.; c. XXXI § 216; aber c. XXXVII § 201). Der Verfasser bemüht sich sichtlich, die disparaten Ämter zu Stufen einer einheitlichen Verfassung zu gestalten. Die Vertretung des Diakonen durch einen Presbyter bei der Taufe aber ist nebenbei eingeführt. Es ist kein Grund dafür angegeben und auch keiner erkennbar. Es hat den Anschein, als ob die Funktion des Presbyters bei der Taufe einer alten Gewohnheit entspräche, und es dem Verfasser nur zum Bewusstsein gekommen wäre, dass diese dienende Rolle eigentlich dem Diakonen zukomme. Denn: „episcopus in omnibus rebus aequiparetur presbytero“ (c. IV § 32), dagegen: „[diaconus] serviat episcopo et presbyteris in omnibus rebus“ (c. V § 34). Aber der Verfasser ist dennoch konservativ genug, um nicht der relativ neuen Rangordnung zu Liebe die alte Sitte abzuändern. So funktioniert also der Presbyter bei der Taufe als Vertreter des Diakonen.

Die dritte einschlägige Stelle ist c. XXX fin. § 215: „si presbyter infirmus est, diaconus afferat ei mysteria, et presbyter solus accipiat illa“. Der Diakon ist bei der Eucharistie im allgemeinen ein Diener; selbst amtieren darf er nur, wenn Bischof und Presbyter dies erlauben. Aber wenn der Presbyter krank ist, bringt ihm der Diakon die Eucharistie ins Haus. Die Bestimmung erhält besonders dadurch Interesse, dass sie in einer Mittelstellung steht zwischen einer Notiz Justins und dem 18. Canon der Nicänischen Synode. Justin sagt allgemein: *διάκονοι — — τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι*“ (Apol. I, 65 v. Otto I, 180) und ebenso c. 67 (v. Otto I, 186): *τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.* Syn. Nic. c. 18 aber beginnt: *ἦλθεν*

εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ". Die Bestimmung der C. H. ist Justin gegenüber auffallend. Warum ist gerade der kranke Presbyter als der bezeichnet, dem der Diakon die Eucharistie zu bringen hat, und nicht auch jedes andere Gemeindeglied? Das ist nur zu verstehen, wenn jener Fall irgendwie bestritten war; dem gegenüber wird er hier ausdrücklich festgelegt. Was die Nicänische Synode schon rücksichtlich der inferioren Stellung der Diakonen — wenn auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Krankheit des Presbyters — als unziemlich bezeichnete, ist hier für diesen Fall fest bestimmt. Die Bestreitung der Bestimmung ist verständlich. Es ist naturgemäss, dass der Überbringer der Eucharistie bei einer solchen mysterienhaften Hochschätzung derselben eine höhere Stellung einnehmen muss als der Empfänger; und so ist es begreiflich, dass sich Presbyter im Bewusstsein ihrer höheren Stellung gesträubt haben, vom Diakonen sich versehen zu lassen, obgleich diesen die Krankenkommunion schon zu Justins Zeiten zustand. Auch diesen § der C. H. muss man daher als konservativ bezeichnen; der Verfasser will an dem Herkommen nichts geändert haben, auch nicht zu Liebe der sonst von ihm so sehr begünstigten Superiorität der Presbyter über die Diakonen. An solchen Punkten aber wird es deutlich, dass die Stufenfolge Presbyter-Diakon neu und noch nicht durch alle Zweige der Verfassung durchgeführt ist.

e. Der Lektor.

Bei der Bestimmung über den Lektor (c. VII § 48) wird nicht das Wort ordinare gebraucht, sondern es wird von seiner „Einsetzung" (constituere) geredet; zweifellos ist hier der Sprachgebrauch des Griechen erhalten. Der Bischof legt ihm auch nicht die Hand auf, wie dem Presbyter und Diakonen, sondern der Einsetzungsakt besteht darin, dass der Bischof ihm das Evangelium überreicht. Daraus ist zu schliessen, dass die Vorlesung der h. Schriften, speziell des Evangeliums, seine Aufgabe ist. Wir begegnen ihm auch nur in dieser Funktion. Bei dem allmorgentlichen Betgottesdienst wird sein Erscheinen ebenso wie das des Presbyters und des Diakonen verlangt; die Lesung der

Schriften bildete ja auch einen wesentlichen Teil dieser Feier (c. XXI § 217). Bei dem Abendmahlsgottesdienst, den der Bischof anberaumt, wird auch von den Lektoren festliche weisse Kleidung verlangt; sie sollen auf dem „Platz der Vorlesung" stehen und einer soll den andern ablösen, bis die ganze Gemeinde vollzählig da ist (c. XXXVII § 203). Hier werden mehrere Lektoren ausdrücklich genannt. Bei den Agapen werden sie nicht erwähnt; es fand auch, soweit wir wissen, dabei keine Lesung statt.

Was die Qualitäten des Lektors anlangt, so wird c. VII § 48 bestimmt: „ornatus sit virtutibus diaconi". Mag man dies auf die Vorschriften I. Tim. 3, 8 f., oder — was wahrscheinlicher ist — auf die Qualität der Lehrgabe, die das Amt des Diakonen ausmacht, beziehen, jedenfalls wird hierdurch, wie schon Harnack (Texte und Unters. II, 5 S. 78) betont hat, der Lektorat in grosse Affinität zum Diakonat gesetzt. Man muss auch weiter darauf hinweisen, dass c. VII § 48 fortfährt: „neque manus ei imponatur primo". Wenn man das überhaupt verstehen will, so ist das Wort primo nur so auszulegen, dass der Lektor schon von vornherein für den Diakonat in Aussicht genommen wird. Als Diakon wird ihm die Hand dann aufgelegt, aber bei der Lektoreinsetzung, die ihm zunächst zu teil wird, noch nicht.

Bei dem Charakter der verschiedenen ordines, wie wir sie kennen lernten, ist die Verwandtschaft des Lektorats und Diakonats begreiflich. Zur öffentlichen Vorlesung der heiligen Schriften, die in der scriptio continua geschrieben waren, bedurfte es eines gebildeten Mannes, der das Lesen sehr gewohnt war. Eine gewisse Bildung muss aber auch der Diakon haben, wenn er mit Erfolg die aus den verschiedensten Bildungsschichten stammenden Katechumenen über die Vorzüge des Christentums und die Nichtigkeit der heidnischen Gottheiten belehren soll. Zum Episkopat und Presbyterat aber, wie sie hier erscheinen, ist Bildung nicht erforderlich. Das sind die heilungskräftigen Männer und die standhaften Märtyrer, hervorragend durch sittenstrenges Leben, geschätzt als Virtuosen des göttlichen Geistes, durch ihre moralischen Fähigkeiten würdig zum Episkopat und Presbyterat.

f. Witwen und Jungfrauen.

Über die Witwen und Jungfrauen erfahren wir sehr wenig,

wohl nichts, was nicht schon anderweitig bekannt wäre. Auch das sauer erworbene Recht, c. VII § 50. 51 auf Witwen und Jungfrauen zu beziehen, bessert die Sachlage nicht. Dass sie dort neben den kirchlichen ordines genannt werden, zeigt uns, dass sie neben diesen einen Ehrenrang in der Gemeinde einnehmen. Sie werden beide nicht ordiniert, aber sie erfahren eine kirchliche Einsetzung ähnlich der des Lektors, nachdem Nachbarn ihre Unbescholtenheit bezeugt haben (cf. I. Tim. 5, 10). Ein bestimmtes Alter wird für die Witwe nicht gefordert; für die Jungfrau nur, dass sie die reiferen Jahre erreicht hat. Häufiges Fasten und Gebet wird beiden ans Herz gelegt (c. XXXII § 157; cf. I. Tim. 5, 5). Die Witwen sind in hervorragender Weise Gegenstand der Liebesthätigkeit (cf. I. Tim. 5, 16): c. V § 36 wird gefordert, dass der Diakon den Witwen, Waisen und Armen hilfreich sein soll mit Gaben aus der Gemeindekasse; und bei der Schilderung der Agapen wird zuletzt der Fall behandelt, dass jemand aus eigenen Mitteln die Witwen zu einer Mahlzeit einlädt (c. XXXV § 183—185). Es wird dabei aufs dringendste eingeschärft, dass keine Unordnung herrschen soll, und dass alle sich vor Sonnenuntergang zu trennen haben. Die dreimalige Wiederholung dieser für die übrigen Agapen nicht geltenden Vorschrift zeigt, dass man in dieser Hinsicht bei den Witwen schlimme Erfahrungen gemacht hatte.

Wenn wir c. IX § 59 für echt halten dürfen, wogegen nichts spricht als das Fehlen in der Ä. K.-O., so müssen die Witwen auch bei der Krankenpflege sich ausgezeichnet haben.

g. Klerus und Laien.

Über den Umfang, den der Begriff Klerus in den C. H. hat, kann man zweifelhaft sein. Nach c. IX § 56—58, wo gesagt wird, dass der Klerus einer Gemeinde über den Presbyter einer andern, der sich bei ihr niederlassen will, sich ein Zeugnis von dem Bischof der Heimat desselben ausstellen lassen, oder aber ihn prüfen soll, ehe er in das Presbyterium aufgenommen wird, möchte man geneigt sein, den Begriff Klerus auf Bischof und Presbyter zu beschränken und ihn für synonym mit Presbyterium zu halten. Wenn andrerseits c. XXI § 217 die Presbyter, Diakonen und Lektoren aufgefordert werden, sich täglich in der Kirche einzufinden, und dann (§ 218) fortgefahren wird: „De *κλήρῳ* autem qui convenire negligunt — — — separentur“, so

möchte man ausser den Diakonen auch noch die Lektoren in den Klerus aufnehmen. Aber beides ist nicht sicher. c. IX § 56 ff. kann sehr wohl zwischen clerus und presbyterium unterscheiden; und c. XXI § 218 kann ebensowohl aus den aufgezählten ordines beliebige herausgreifen. c. XXXV § 182 giebt Klarheit. Im Vorhergehenden war der Fall erörtert, dass der Bischof bei den Agapen zugegen ist; er soll dann alle rituellen Funktionen ausüben. Ist er nicht da, soll ihn der Presbyter vertreten; ist auch ein solcher nicht da, so ein Diakon. Dann fährt der c. fort: „si clericus omnino non adest, quilibet“ etc. Es ist deutlich, dass, wenn der Lektor unter den clerici miteinbegriffen wäre, seiner entweder bei der vorhergehenden Stufenreihe, oder aber hinterher hätte gedacht werden müssen. Zum Klerus gehören also Bischof, Presbyter und Diakonen; der Lektor ist Laie. Von hier aus verstehen wir erst die Weihen. Der Lektor wird ja nicht ordiniert; er erhält auch nicht die Handauflegung. Aber für die Kleriker wesentlich ist die Ordination, bei der sie die Handauflegung und damit unter Gebet des Bischofs den Geist erhalten. Für die drei klerikalen Stufen charakteristisch sind auch die sinnenfälligen Wirkungen des Geistes. Der Bischof und Presbyter exorcisieren bei der Krankenheilung, letzterer auch bei der Taufe, der Diakon bei dem Katechumenenunterricht. Nur der Klerus ist auch bei den Sakramenten beschäftigt: Bischof und Presbyter bei der Taufe; alle drei bei der Eucharistie, regelmässig oder vertretungsweise; nur Kleriker können auch bei der Agape die Gebete sprechen. Aber selbst zu den Handlangerdiensten bei der Eucharistie bedarf es eines geisterfüllten Klerikers. Der Lektor ist nur bei der Einleitung des Gottesdienstes beteiligt, solange das Volk noch nicht vollzählig versammelt ist. Aber nach den Mysterien darf er seine Hand nicht ausstrecken, auch nicht die geringste rituelle Handlung vornehmen. Denn er gehört nicht zum Klerus, wenn er ihm auch nahe steht, als Aspirant des Diakonates.

Von einer Stufenreihe des Klerus kann man nicht insofern reden, als ob es Regel gewesen wäre, dass ein Kleriker alle Stufen durchlaufen hätte. Diakonat und Lektorat stehen dem Presbyterat gegenüber. Bei jenen überwiegen die intellektuellen Erfordernisse, bei diesen die moralischen. Die Ämter erfordern ganz verschiedene Persönlichkeiten, sodass es fast als ausge-

schlossen erscheinen muss, dass ein Diakon zum Presbyter aufsteigt. Auch würden sich wohl nur wenige Diakonen mit diesem Avancement, wenn es möglich gewesen wäre, einverstanden erklärt haben. Sie führen als Katecheten der Gemeinde die neuen Gläubigen zu; sie stehen als Armen- und Krankenpfleger in beständigem, lebensvollem Konnex mit der Gemeinde; ihr Amt ist ein würdiges Feld der Thätigkeit für einen strebenden Geist; sie müssen die populären Persönlichkeiten gewesen sein. Von den Presbytern kann man das alles nicht sagen; durch sie wirkt die Kirche als Hüterin der Mysterien und übernatürlicher Kräfte, durch die Diakonen als Lehranstalt und Liebesgemeinschaft. Märtyrer und Bekenner, ebenso die Heilungsbegabten, werden sogleich zu Presbytern, nicht etwa erst zu Diakonen geweiht. Nur der Bischof steht entschieden über beiden Ämtern und greift in beide Amtskreise ein. Auf den Fall, dass ein Presbyter zum Bischof gewählt wird, ist c. VI § 44 ausdrücklich Rücksicht genommen; der Bischof steht auch in den C. H. dem Presbyter entschieden näher als dem Diakonen.

Dennoch hat sich in der Praxis die Stufenfolge Bischof — Presbyter — Diakon — (Lektor) gebildet; und diese Stufenreihe einzuprägen liegt auch in der Tendenz unsers Autors. Der Presbyter steht über dem Diakonen durch gewisse Ehrenvorrechte, vor allem bei der Eucharistie und den Agapen, die jedoch mit dem Wesen beider Ämter nicht sehr eng zusammenhängen, so dass dieselben trotzdem immer noch mehr als Parallelen denn als Stufen erscheinen. —

Von den Rechten der Laien ist wenig die Rede, öfter von ihren Pflichten. Sie werden weit häufiger als Objekte, denn als Subjekte erwähnt. Ihnen werden Vorschriften über Fasten (c. XX § 154—156; c. XXII § 195—198), Gebet (c. XXV § 223—225. 233—236; c. XXVII § 239—246), Kirchenbesuch (c. XXI § 217; c. XXVI § 226—232) und Darbringung von Erstlingen (c. XXXVI § 186—194) gegeben; sie werden zu Ordnung und Anstand bei den Agapen ermahnt (c. XXXIII § 173; XXXIV § 174—176); die Hausfrauen werden aufgefordert, häufig Oblationen darzubringen (c. XVII § 86); alle sollen sich der Katechumenen annehmen (c. XXVII § 246). Liturgische Gebete zu sprechen ist ihnen durchaus verboten; selbst bei der halbgottesdienstlichen Feier der Agapen darf der Laie kein Gebet verrichten; ihm

steht nur zu, das exorcistische Brot zu brechen, weil ohne diesen Ritus die Agape nicht perfekt ist und nicht immer Kleriker anwesend sind (c. XXXV § 181. 182). Interessant ist c. XVII § 88 das Institut einer „inspectrix“ im Gottesdienst: eine würdige Matrone, die auf Ernst und Sittsamkeit der übrigen Frauen in der Kirche zu achten hat.

Das einzige Recht der Gemeinde ist die Bischofswahl; und zwar übt sie dasselbe noch unumschränkt aus, ohne dass dem Klerus dabei besondere Vorrechte eingeräumt wären, und ohne dass die Anwesenheit fremder Bischöfe dabei unbedingt erforderlich wäre (c. II § 7—10).

VI. Kapitel.

Die Gottesdienste.

Es ist nicht der geringste Gewinn, den wir aus den C. H. ziehen können, dass wir durch sie über die Gestalt der altchristlichen Gottesdienste genauer unterrichtet werden. Wir haben hier eine innerchristliche Schrift, eine Kirchenordnung, von einem Gemeindevorsteher für seine Gemeinde geschrieben, und fast die Hälfte der Schrift enthält gottesdienstliche Vorschriften. Freilich ist es kein Rituale im Stile des Missale Romanum; die Schilderung ist fast nirgends eine vollständige. Die Kenntnis des Verlaufs der Gottesdienste weiss auch dieser Autor im Besitz seiner Leser. Er berührt nur diesen und jenen Punkt, um hier eine rituelle Vorschrift, dort eine Ermahnung zu geben. Aber das Material ist doch sehr gross. Von dem I. Korintherbriefe bis zu den Const. Apost. besitzen wir kein auch nur annähernd so genaues Bild der Gottesdienste wie hier.

Das Bild zu rekonstruieren, darf aber für uns nicht Selbstzweck sein. Wir müssen vor allem versuchen, aus diesem umfangreichen Material Daten zu gewinnen für die Bestimmung unsrer Schrift nach Zeit, Ort und Verfasser. Das kann aber nur geschehen, wenn wir den Bestand derselben in Beziehung setzen zu dem, was man bis jetzt über den altchristlichen Gottesdienst ermittelt hat. Diese Aufgabe aber ist durch eigentümliche Schwierigkeiten gedrückt. Obwohl wir aus älterer und neuerer Zeit gründliche zusammenfassende Darstellungen des altchristlichen Kultus besitzen[1]), darf man doch sagen, dass sie

1) Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst 1854.
Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen Bd. IV. 1858. 2. Aufl.

steht nur zu, das exorcistische Brot zu brechen, weil ohne diesen Ritus die Agape nicht perfekt ist und nicht immer Kleriker anwesend sind (c. XXXV § 181. 182). Interessant ist c. XVII § 88 das Institut einer „inspectrix“ im Gottesdienst: eine würdige Matrone, die auf Ernst und Sittsamkeit der übrigen Frauen in der Kirche zu achten hat.

Das einzige Recht der Gemeinde ist die Bischofswahl; und zwar übt sie dasselbe noch unumschränkt aus, ohne dass dem Klerus dabei besondere Vorrechte eingeräumt wären, und ohne dass die Anwesenheit fremder Bischöfe dabei unbedingt erforderlich wäre (c. II § 7—10).

VI. Kapitel.

Die Gottesdienste.

Es ist nicht der geringste Gewinn, den wir aus den C. H. ziehen können, dass wir durch sie über die Gestalt der altchristlichen Gottesdienste genauer unterrichtet werden. Wir haben hier eine innerchristliche Schrift, eine Kirchenordnung, von einem Gemeindevorsteher für seine Gemeinde geschrieben, und fast die Hälfte der Schrift enthält gottesdienstliche Vorschriften. Freilich ist es kein Rituale im Stile des Missale Romanum; die Schilderung ist fast nirgends eine vollständige. Die Kenntnis des Verlaufs der Gottesdienste weiss auch dieser Autor im Besitz seiner Leser. Er berührt nur diesen und jenen Punkt, um hier eine rituelle Vorschrift, dort eine Ermahnung zu geben. Aber das Material ist doch sehr gross. Von dem I. Korintherbriefe bis zu den Const. Apost. besitzen wir kein auch nur annähernd so genaues Bild der Gottesdienste wie hier.

Das Bild zu rekonstruieren, darf aber für uns nicht Selbstzweck sein. Wir müssen vor allem versuchen, aus diesem umfangreichen Material Daten zu gewinnen für die Bestimmung unsrer Schrift nach Zeit, Ort und Verfasser. Das kann aber nur geschehen, wenn wir den Bestand derselben in Beziehung setzen zu dem, was man bis jetzt über den altchristlichen Gottesdienst ermittelt hat. Diese Aufgabe aber ist durch eigentümliche Schwierigkeiten gedrückt. Obwohl wir aus älterer und neuerer Zeit gründliche zusammenfassende Darstellungen des altchristlichen Kultus besitzen [1], darf man doch sagen, dass sie

1) Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst 1854.
Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen Bd. IV. 1858. 2. Aufl.

alle an einem Fehler kranken, der seinen Grund in dem Bestande der Quellen hat. Dort sind uns nämlich zunächst einige runde Bilder des Gottesdienstes gegeben, im Brief des Plinius, bei Justin, im 8. Buch der Const. Apost. und der etwa gleichzeitigen 5. mystagogischen Katechese des Cyrill von Jerusalem; andrerseits aber finden sich eine Masse zerstreuter Notizen in der gesamten Literatur. Man hat nun naturgemäss bei den Schilderungen den Ausgangspunkt genommen, und sich aus diesen eine Geschichte des Kultus herzustellen gesucht. Aber die erste Frage bei dieser Arbeit hätte die sein müssen, wie weit der Geltungskreis jedes dieser Bilder reicht, und die Antwort kann, wenn die Frage einmal aufgeworfen wird, nur die sein, dass er nach Zeit und Ort ausserordentlich zu beschränken ist. Denn eine Kirche, die, zumal in den ersten beiden Jahrhunderten, an praktischen Instituten nichts besass, was in einer bestimmten Form allgemeine Gültigkeit gehabt hätte, die keine gemeinsame Fastenordnung hatte, die sich über den Termin der Osterfeier stritt, deren Verfassung sich, wenn auch unter Einwirkung derselben Faktoren, doch an den verschiedenen Orten ungleichmässig entwickelte, und die erst nach und nach durch ausgesprochene oder stillschweigende Konzessionen eine Einigung erzielte — soweit eine solche überhaupt erreicht wurde —, sie kann auch gleichmässige gottesdienstliche Gepflogenheiten nur in sehr beschränktem Masse gehabt haben. Alle die kleinen Notizen, welche uns die kirchliche Literatur überall bietet, wären nun sehr geeignet gewesen, den Wert jener Beschreibungen des Kultus zu bestimmen; aber man hat sie, soweit man sie überhaupt herbeizog, nur dazu benutzt, sich die Richtigkeit derselben bestätigen zu lassen, anstatt sie danach zu regulieren. So verläuft denn hiernach die Geschichte des Gottesdienstes in den Etappen Plinius — Justin — Const. Apost., wobei man denn freilich genötigt ist, vor jedem neuen Bilde eine neue Epoche anzusetzen.

So können wir uns nicht damit begnügen, unsre Darstellung auf Grund der C. H. zwischen Justin und den Const. Apost.

Düsterdieck, Der altchristl. Gottesdienst in Jahrb. für deutsche Theol. 1869.

Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst in Ztschr. für prakt. Theol. Bd. VII. 1885.

H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes. 1887.

einzuschieben. Wir müssen vielmehr das Bild des gottesdienstlichen Lebens in seine einzelnen Züge zerlegen, und der Entstehung und Entwicklung jedes dieser Momente nachzugehen versuchen. Der Erfolg wird zeigen, dass dies Unternehmen durchführbar ist, und dass diese kleinen Bestandteile, so geringfügig sie oft scheinen mögen, in ihrer Menge sehr wohl zur Charakterisierung unsrer K.-O. zu verwerten sind.

Eine zusammenhängende Beschreibung haben wir nur bei der Taufe (c. XIX § 102—149); die Bestimmungen über die andern kirchlichen Feierlichkeiten sind von da ab über den ganzen zweiten Teil der Schrift verstreut. In den arabischen C. H. laufen die Fäden vielfach durcheinander. Man hat die grösste Mühe, ein Ende zu finden, um den Faden aus dem Knäuel herauszuwickeln; und auch dann bleibt ein unverständlicher Rest. Gerade dieser Teil der C. H. wird aber augenscheinlich wiederhergestellt durch unsre neue Anordnung in der Reihenfolge der canones, die wir als die ursprüngliche nachgewiesen zu haben glauben. Es sind deutlich zwei verschiedenartige Gottesdienste zu unterscheiden, der Abendmahlsgottesdienst, dem c. XXXVII § 201—204; c. XXVIII § 205. 206; c. XXIX § 207. 209; c. XXX fin. § 214. 215; c. XXXI § 216 gelten, und der Gebetsdienst, der in c. XXI § 217—219; c. XXIV § 221 beschrieben wird, und auf den später noch zweimal (c. XXVI § 226—c. XXVII § 232 und c. XXVII § 245) zurückgegriffen wird.

a. Der Abendmahlsgottesdienst.

„Quotiescunque episcopus mysteriis frui vult, congregentur diaconi et presbyteri apud eum, induti vestimentis albis pulchrioribus toto populo, potissimum autem splendidis. Bona autem opera omnibus vestimentis praestant. Etiam *ἀναγνῶσται* habeant festiva indumenta et stent in loco lectionis et alter alterum excipiat, donec totus populus congregetur. Postea episcopus oret et perficiat missam“ (c. XXXVII § 201—204).

Wir haben hier die Vorschrift über einen Gottesdienst, dessen wesentlicher Bestandteil die Feier der Eucharistie ist. Das Moment ist so hervorstechend, dass der ganze Gottesdienst danach benannt wird („mysteriis frui“). Auch in den an c. XXXVII § 204 sich anschliessenden Sätzen werden ausschliesslich Regeln für das Herrnmahl gegeben. Der Christ soll vorher fasten (c. XXVIII § 205); kein Ungläubiger darf daran teilnehmen

(c. XXVIII § 206); es ist darauf zu achten, dass nichts Unreines, etwa eine Fliege, den Kelch berührt (c. XXIX § 207); es ist ein Unglück, wenn etwas von der Eucharistie auf die Erde fällt (c. XXIX § 209); am Sonntag teilt sie der Bischof aus (c. XXX fin. § 214); ist der Presbyter krank, so bringt ihm der Diakon die h. Speise ins Haus (c. XXX § 215); dem Volke teilt der Diakon nur mit ausdrücklicher Erlaubnis des Bischofs oder Presbyters aus (c. XXXI § 216).

Im einzelnen ist aus c. XXXVII § 201 ff. noch folgendes zu entnehmen:

1) Es liegt in der Hand des Bischofs, einen solchen Gottesdienst anzuberaumen, wann er will.

2) Presbyter, Diakonen und Lektoren haben sich danach zu richten und sich in festlichen weissen Gewändern einzufinden.

3) Der Beginn des Gottesdienstes besteht darin, dass die Lektoren von einem erhöhten, dazu bestimmten Platze aus die heiligen Schriften verlesen, wobei einer den andern ablöst. Daraus ist zu schliessen, dass die Lesung längere Zeit umfasste, und vielleicht, dass verschiedene Abschnitte verlesen wurden. Justin (Apol. I, 67 v. Otto I, 184 f.) sagt, dass zu Anfang der Sonntagsfeier die „Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten“ verlesen wurden; hier liegt es nahe, eine Lesung aus mehreren Rollen anzunehmen, deren je eine (oder mehrere) einem Lektor zustand. In dem Sinne, dass der Lektor den Gottesdienst eröffnet, wird er in der „Quelle A der apostolischen K.-O.“ „ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις πρῶτος σύνδρομος“ genannt (cf. Harnack, Texte u. Unters. II, 5, S. 17 f.).

4) Die Lesung hat den Zweck, die Zeit auszufüllen, während welcher die Gemeinde noch nicht vollzählig in der Kirche versammelt ist. Justins vieldeutiger Ausdruck μέχρις ἐγχωρεῖ (a. a. O.) ist auch vielleicht in diesem Sinne aufzufassen.

Der erste Punkt, die Anberaumung des Gottesdienstes nach dem Belieben des Bischofs, erhält im folgenden eine Beschränkung. Denn wenn c. XXX § 214 gesagt wird: „Die prima episcopus tempore missae, si potest, sua manu distribuat oblationes omni populo“, wir aber andrerseits wissen, dass die Spendung der Eucharistie auch zum Amte des Presbyters, eventuell sogar des Diakonen gehörte, so kann der Satz nur den Sinn haben, dass der sonntägliche Abendmahlsgottesdienst dadurch ausgezeichnet

werden soll, dass dann der Bischof selbst kommuniziert. Und wenn c. XXXIII § 169 gesagt wird, dass sich die Gedächtnismahle für die Toten dadurch charakterisieren sollen, dass man zu Beginn derselben die Eucharistie geniesst, „neque tamen die prima", so ist diese Herabsetzung der auf den Sonntag fallenden Totenmahle[1]) unter die der Wochentage kaum anders zu erklären, als dadurch, dass man die Eucharistie vorher im Gottesdienst schon einmal genossen hatte. Auch ist darauf zu verweisen, dass c. XIX § 112 ff. die Taufe mit dem Abendmahl der Neophyten auf einen Sonntag fällt, und dass in c. II § 8 — wenn wir die durch die Ä. K.-O. und die Const. Apost. bezeugte und durch den Kontext geforderte Korrektur von hebdomas in *κυριακή* vornehmen — auch die Bischofswahl mit dem anschliessenden Herrnmahl am Sonntag stattfindet. Nach dem allen sind wir zu dem Schluss berechtigt, dass am Herrntag regelmässig ein Abendmahlsgottesdienst gehalten wurde, dass es aber in der Hand des Bischofs lag, auch in der Woche einen solchen anzusetzen, wann er wollte[2]).

---

1) Der Wortlaut des c. ist nur so zu verstehen, dass Totenmahle zwar auch am Sonntag gestattet sind, dass aber dann die Eucharistie zu Anfang derselben wegzufallen hat. Die Überschrift sagt zwar: „De commemoratione pro defunctis; interdicitur, ne fiant die dominica", aber die beispiellos leichtfertige Arbeit des Verfassers der Überschriften darf keine Instanz zum Verständnis der C. H. bilden.

2) Die gottesdienstliche Auszeichnung des Sonntags geht bekanntlich möglicherweise auf apostolische Anordnung zurück, doch ohne dass dies bestimmt nachgewiesen werden könnte. Die diesbezüglichen Stellen I. Kor. 16, 1 ff. und Act. 20, 7 lassen auch eine andre Erklärung als durchaus zulässig erscheinen. Die erste sichere Erwähnung des christlichen Sonntags ist Apc. 1, 10. Von gottesdienstlicher Feier ist da freilich nichts gesagt, doch ist diese mit Rücksicht auf die sichere Bezeugung im 2. Jahrh. als wahrscheinlich anzunehmen. Denn aus dem ganzen 2. Jahrh. von Anfang bis zu Ende haben wir eine Reihe von Zeugen, die auf allgemeine gottesdienstliche Begehung des Sonntags schliessen lassen. Plinius: stato die; Barn. 15, 9: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην*; Ign. ad Magn. 9, 1; Didache 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε*; Justin Ap. I, 67: *καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται* (cf. Dial. 41; 24; 138); Dionys. Corinth. ad Soter. (Eus. h. e. IV, 23, 11): *τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν* (cf. h. e. III, 27, 5; V, 23, 2; 24, 11); „Quelle A der apost. K.-O.": *ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις*. Auch die allgemeine Annahme, dass der Sonntag der einzige Termin des Abendmahlsgottesdienstes im 2. Jahrh. war, dürfte

Hinsichtlich des Verlaufs dieser Feier erzählt c. XXXVII § 203 nur von der Lesung der Lektoren, während welcher sich das Volk einfindet, und von dem Gebet des Bischofs. Bei einem Gebet setzt aber auch die Schilderung der Bischofswahl c. II § 9 ein. Nachdem die Wahl durch das Volk vor sich gegangen ist, wird gesagt: „Deinde silentio facto in toto grege post

---

aus einer Reihe dieser Stellen gestützt werden. Bei Tertullian aber findet die eucharistische Feier nicht nur am Sonntag, sondern auch an den Wochentagen statt. „Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii" (de orat. 19 Reiff. u. Wiss. I, 192, 5 ff.). Also auch an einem Stationstag konnte die Eucharistie gefeiert werden. Denn die andre Möglichkeit der Erklärung der Stelle, die Zahn (Gesch. des Sonntags S. 63 f. A. 24) vertritt, dass das Privatfasten eines Christen — so fasst er „statio" auf — auf einen Sonntag fallen konnte, ist durch die vielen Stellen, wo Tertullian das Sonntagsfasten verbietet, ausgeschlossen. Mit unsrer Auffassung stimmt überein, dass Tertullian, der sehr häufig von der Feier des Sonntags redet, ihn stets nur allgemein als einen Tag der Freude kennzeichnet, an dem das Fasten zu unterbleiben pflege, und das kniende Gebet nicht Sitte sei, aber niemals andeutet, dass die Auszeichnung des Sonntags in einem an dem Wochentage nicht stattfindenden Gottesdienste bestände, de cor. 3: (Öhler I, 422 f.) „die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare"; de idol. 14; apol. 16 (Öhler I, 180): „aeque si diem solis laetitiae indulgemus"; ad nat. I, 13; de jejun. 15; de orat. 23 (Reiff. u. Wiss. I, 196, 25 ff.): „nos vero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus". Auch de fuga 14 (Öhler I, 491): „sed quomodo colligemus, inquis, quomodo dominica solemnia celebrabimus?" spricht nicht dagegen, denn „dominica solemnia" heisst nicht: „sol. in die dominico", sondern „sol. domini". Dagegen lässt es sich nicht beweisen, dass Tertullian einen täglichen eucharistischen Gottesdienst voraussetzt (so richtig Kliefoth S. 357). Aus de jejun. 14 (Reiff. u. Wiss. I, 293, 7 f.): „nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur" ist dies nicht zu erschliessen, denn „vulgata consecratio" ist wohl dasselbe wie „quotidiana conservatio", ad. ux. II, 5, nämlich Gebet, Bekreuzen, Anhauchen unreiner Sachen und Ähnliches. Auch die leidenschaftliche Äusserung de idol. 7 (Reiff. u. Wiss. I, 36, 20 ff.): „pro scelus! Semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt", gegen idololatrische Kleriker gerichtet, ist nicht hinreichend, eine tägliche Abendmahlsfeier konstatieren zu können. In Cyprians Gemeinde aber fand ein täglicher eucharistischer Frühgottesdienst statt. De orat. 18 (Hartel I, 280, 10 ff.): „hunc autem panem dari nobis cot-

ἐξομολόγησιν omnes pro eo orent dicentes: o Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti!“ Unter dieser Exhomologese haben wir gemäss der Didache (4, 14), Barnabas u. a. einen regelmässigen Bestandteil des Abendmahlsgottesdienstes zu verstehen; es ist ein Gebet der Gemeinde, welches ein Sündenbekenntnis enthält. Das ist ein feststehender Akt des Gottesdienstes [1]); die

---

tidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam ejus cottidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur“; ep. 58, 1 (Hartel II, 657, 2 ff.): „considerantes idcirco se cotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere“; ep. 63, 16 (Hartel II, 714, 19 f.): „nos autem resurrectionem domini mane celebramus“. — Die C. H. haben demnach in der nicht nur sonntäglichen, aber noch nicht notwendig täglichen Abendmahlsfeier eine Mittelstellung inne, die ihnen möglicherweise mit Tertullian gemeinsam ist. — Dass eine Übergangszeit zwischen sonntäglicher und täglicher Eucharistie stattfand, und dass diese in den Anfang des 3. Jahrh. fällt, wissen wir auch sonst. Nach einer nicht zu beanstandenden Nachricht bei Hieronymus hat auch Hippolyt über die Frage geschrieben: „de eucharistia, an accipienda quotidie“ (ep. 71 ad Lucinium, n. 6). Die tägliche Eucharistie muss also damals eine diskutierte Frage gewesen sein.

1) Barn. 19, 12: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* Did. 4, 14: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ.* Also schon hier eine Exhomologese vor der Eucharistie, falls v. Gebhardts Konjektur *προεξομολογησ.* statt *προσεξ.* richtig ist (cf. die Anmerkung Harnacks zu der Stelle). Jac. 5, 16; Iren. I, 13, 5. 7; III, 4, 2. Origenes, de orat. 33: *μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεταί μοι πικρόν τινα δεῖν γινόμενον τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων κατήγορον ἐπὶ θεοῦ, αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τὸ ἁμαρτάνειν ἐπιφερούσης ἕξεως, δεύτερον ἄφεσιν τῶν παρεληλυθότων· μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν κτλ.* — In dem Kirchengebet I. Clem. 60 f. nimmt die Exhomologese einen breiten Raum ein, doch nicht derartig, dass man das Ganze als Sündenbekenntnis bezeichnen könnte (*ἐλεῆμον καὶ οἰκτίρμον, ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀδικίας κτλ.* 60, 1 ff.). — Justin giebt den Inhalt des ersten Gebetes (Apol. I. c. 67) nicht an; aber da es ausdrücklich im Gegensatz zu dem zweiten, eucharistischen Gebet als Gebet der Gemeinde bezeichnet wird (c. 65, v. Otto I, 176: *κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι*; c. 67, v. Otto 186: *ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν*), liegt es ausserordentlich nahe, in ihm die Exhomologese, die nach der Didache und den C. H. der Eucharistie vorangeht, wiederzufinden.

durch die besondere Veranlassung bedingten Akte, die Wahl des Bischofs und das Gebet für ihn, werden in c. II § 7 ff. um diesen gruppiert. Es ist nur die Frage, ob die Exhomologese c. II § 9 identisch ist mit dem Gebet des Bischofs am Schluss von c. XXXVII § 204, oder ob zwischen ihnen ein Teil — nach Justin müsste das die Predigt des Bischofs sein — ausgefallen ist. Die Frage wird von hier aus kaum zu entscheiden sein. Wir werden indes später sehen, dass Predigten in den Nebengottesdiensten stattfanden, so dass sie bei dem Abendmahlsgottesdienste, wenn zwar nicht ausgeschlossen, doch nicht unbedingt erforderlich sind. Auch werden bei Justin ebenfalls zwei Gebete erwähnt, deren erstes — dort nach der Predigt — der Exhomologese, deren zweites dem eucharistischen Gebet des Bischofs entspricht. Also entweder ist in den C. H. ein drittes Gebet vor der Predigt eingesetzt, oder die Predigt ist ausgefallen; und letzteres ist wahrscheinlicher.

Die folgenden, c. II § 9. 10 und c. III § 19 erwähnten Akte gehören der Bischofswahl, nicht dem regelmässigen Gottesdienste an: das Gebet für den Bischof, seine Weihe unter Handauflegung, der Kuss der Gemeinde [1]). Dann lenkt die Beschreibung wieder in den Verlauf des gewöhnlichen Abendmahlsgottes-

1) Der Kuss wird in den C. H. erwähnt bei der Taufe c. XIX § 141 und der Ordination des Bischofs c. III § 19, und es scheint, als wenn er auf diese Fälle beschränkt geblieben wäre: die Begrüssung, welche die Gemeinde den in den Stand des Bischofs und den in den Stand der Christen Eingeführten zu teil werden lässt. — Ebenso bei Justin. Nur bei dem Abendmahl der Neophyten (c. 65, v. Otto I, 178), nicht aber bei der sonntäglichen Abendmahlsfeier (c. 67), wird gesagt: ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν, während sonst alle, auch die geringsten Details in der zweiten Schilderung des Gottesdienstes (c. 67) wiederkehren. — Tertullian dagegen setzt den Kuss als regelmässigen Bestandteil jedes Abendmahlsgottesdienstes voraus, wie ihn auch Augustin und Chrysostomus erwähnen; ad ux. II, 4 (Öhler I, 689): „iam vero alicui fratrum ad osculum convenire?“ de orat. 18 (Reiff. u. Wiss. I, 191, 11 ff.): „alia jam consuetudo invaluit. Jejunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis.“ Gerade bei solchen kultischen Bräuchen, welche, wie dieser, so leicht ausarten konnten (Athenag. leg. c. 32; Clemens Al. paed. III, 11), wird man kaum überall eine Gleichheit der Übung voraussetzen dürfen. Die daraus resultierende Trennung der Geschlechter beim Kuss findet sich schon in der Ä. K.-O. c. 43, S. 89, daher auch Const. Apost. VIII c. 11 (Lag. 247, 28 ff.).

dienstes ein, indem der neuerwählte Bischof gemäss dem Römischen Rechtsgebrauch der usurpatio juris zum erstenmal die Mysterienfeier abhält. Der Diakon bringt ihm die Oblationen (c. III § 20). Es ist in den C. H. durchweg dasselbe Wort für die Bestandteile der Eucharistie und die Darbringungen der Gemeinde gebraucht; in c. XIX § 142 ist der Ausdruck „reliquiae mysteriales“ [τὰ περισσεύματα τῶν προσφορῶν] angewandt. Wir erkennen, was freilich ohnehin bekannt ist, dass die Elemente der Eucharistie aus den Naturalspenden der Gemeinde genommen wurden.

Der Diakon bringt die προσφοραί dem Bischof (c. III § 20); der Ausdruck c. XIX § 142: „diaconus incipit sacrificare“ ist, wenn überhaupt erklärbar, in diesem Sinne auszulegen (cf. übrigens die Anm. zu der Stelle). Bei Justin wird allgemein gesagt: ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος c. 65 (v. Otto I, 178); ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ c. 67 (v. Otto I, 186); aber nach der Rolle, welche die Diakonen auch hier als Ministranten haben, werden auch sie Brot und Wein herzugebracht haben. Aus den C. H. aber dürfte deutlich sein, was freilich schon Justin hätte lehren können, dass dies Herbeibringen von Brot und Wein nicht identisch ist mit der nachher erwähnten Darbringung der Gemeinde, die dort also — wie man bisher fast allgemein annahm — anhangsweise noch einmal hervorgehoben würde. Sondern es handelt sich um zwei getrennte Akte des Gottesdienstes, hier ein rituelles Herzutragen aus dem Vorrat zum Zweck der Eucharistie, dort eine Ergänzung dieses Vorrates durch die freiwilligen Liebesgaben der Gemeinde [1]).

Der Bischof legt nun in Gemeinschaft mit den Presbytern seine Hand auf die Oblationen und beginnt die Responsorien (c. III § 20—26):

1) Anders Uhlhorn (Liebesthätigkeit I, S. 135 ff., 399). Er sieht in dem ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος κτλ. des Justin die Gemeindeoblation angedeutet und hält die am Schluss erwähnte Gabendarbringung für ausserordentliche, aussergottesdienstliche Spenden. Richtig nur Neander: K.-G. 1. Aufl. I, 2 S. 387. Th. Harnack (S. 256 ff.) ist eher geneigt anzunehmen, die Schilderung der Oblationen werde zuletzt noch einmal wiederholt, habe aber ihren Platz vor dem eucharistischen Gebet. Ebenso, nur mit grösserer Bestimmtheit, Kliefoth (S. 300. 317 ff.) u. a.

Bischof: *Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.*
Gemeinde: *Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.*
Bischof: *Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας.*
Gemeinde: *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.*
Bischof: *Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.*
Gemeinde: *Ἄξιον καὶ δίκαιον.*

Der Gebrauch des zweiten Paars der Responsorien ist uns erst durch eine gelegentliche Notiz bei Cyprian bezeugt [1]; wir haben um so weniger Grund, sie kurze Zeit vorher nicht auch schon vorauszusetzen, als c. XIX § 139. 140 das erste Paar derselben bei der Schilderung der Taufe wiederkehrt.

Nun spricht der Bischof ein zweites Gebet, dessen Wortlaut weder hier, noch c. XIX § 142 angegeben wird. Wir finden sonst für fast alle Gebete in den C. H. Formulare (c. III § 28 über Öl; c. XXXVI § 189 ff. über Erstlinge; c. XXVII § 240; die Weihegebete c. III § 11 ff. u. c. V § 39 ff.). So möchte man annehmen, dass dies eucharistische Gebet, wie bei Justin (cf. Gottschick S. 226), ein freies ist [2].

1) „Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: susum corda, et dum respondet plebs: habemus ad dominum, admoneatur nihil aliud se quam dominum cogitare debere“. de dom. orat. 31 (Hartel I, 289, 14 ff.).

2) Justin c. 65 (v. Otto I, 178): *οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται.* c. 67 (v. Otto I, 186): *ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει.* — Auffallender Weise finden sich in der Didache, die doch sonst im Gegensatz zu Justin einen recht unentwickelten Kultus zeigt, Formulare für die eucharistischen Gebete; nur die Propheten dürfen frei beten.

Ein in der Literatur des 2. und 3. Jahrh. besonders häufig erwähnter Teil des Kultus ist das Gebet für den Kaiser und für alle Menschen, gern angeführt von den Apologeten gegen den Vorwurf der christlichen Illoyalität. I. Tim. 2, 1 ff.; I. Clem. 61, 1. 2; Polyc. ad Phil. 12, 3; Justin. Apol. I, 14; Dial. 133; Theoph. ad Autol. I, 11; Athenag. legat. 37; Tertull. ad Scap. 2; apol. 30, 32, 39; Cyprian. ad Demetr. S. 365; Origenes c. Cels. VIII, 7, 3; Dionys. Alex. (Eus. h. e. VII, 11). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass an allen angeführten Stellen das Gebet für den Kaiser als Gemeindegebet gemeint ist; und man möchte in Tertull. apol. 30 (Öhler I, 232 f.) vielleicht einen Teil des in Carthago üblichen Formulars erkennen: „precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum

Es folgt die Austeilung der Eucharistie, worüber wir Näheres c. XIX § 143—147 erfahren. Hier spendet sie der Bischof; wir hatten aber gesehen, dass auch Presbyter, unter Umständen auch Diakonen, dasselbe Recht haben. Er steht dabei „ad mensam corporis et sanguinis domini"; die Gemeinde tritt also an den Tisch zum Bischof heran. Dieser reicht zuerst das Brot mit den Worten „hoc est corpus Christi", darauf den Kelch mit den Worten „hic est sanguis Christi". Der Empfänger antwortet beide Male mit Amen[1]).

---

fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecunque hominis et Caesaris vota sunt". Der liturgische Stil ist nicht zu verkennen; und dass dasselbe Gebet c. 39 (Öhler I, 255 f.) in etwas andern Worten wiederkehrt, kann dagegen kaum etwas beweisen, denn zur Vermeidung einer Wiederholung wird dort das ausführliche Formular kurz zusammengefasst: „oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis". — Es kann zweifelhaft sein, bei welchem der beiden Gebete, die wir oben (in der Didache, bei Justin, in den C. H.) konstatierten, der *ἐξομολόγησις* und der *εὐχαριστία*, wir diese Fürbitte, die so allgemein bezeugt ist, einzusetzen haben. Wenn wir der Analogie der Liturgien in den Const. Apost. (II, 57; VIII, 13) folgen dürfen, so bildet diese Fürbitte den Schluss des eucharistischen Gebetes. Dagegen findet sich in dem grossen Gebet I. Clem. 59 ff. die Bitte für die *ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι* zusammen mit der Exhomologese. Die Frage wird demnach kaum zu entscheiden sein. Auf Justin c. 65 wird man sich für die Stellung der Fürbitte in dem ersten Gemeindegebet deshalb nicht berufen dürfen, weil das Gebet dort durch die vorhergehende Taufhandlung bedingt ist.

1) Das Amensagen der Gemeinde bei der Eucharistie scheint überall Sitte gewesen zu sein. Bei Justin finden wir es in etwas anderer Form. c. 65 (v. Otto I, 178 f.): *οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἀμήν. Τὸ δὲ Ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ — — — διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος.* c. 67 (v. Otto I, 186): *καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν, καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται.* Also die Gemeinde antwortet auf das eucharistische Gebet des Bischofs über Brot und Wein gemeinsam Amen; und darauf teilen die Diakonen den einzelnen aus. Das gemeinsame Amen hat auch Irenäus: *τὸ Ἀμὴν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν* I, 14, 1. — Ebenso die Didache 10, 6 am Schluss des Abendmahlsgebetes: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν.* Das einzige Amen der Didache steht unmittelbar vor Empfang des Abendmahles. — In den C. H. dagegen giebt der Bischof Brot und Wein, und jeder einzelne sagt nach Empfang

Nach der Eucharistie erfolgt die Darbringung der Erstlinge seitens der Gemeinde. Denn das „quodsi adest oleum" und „si adsunt primitiae" (c. III § 28. 29) wird man naturgemäss nur so erklären: Wenn Öl und Erstlinge dargebracht werden. Aus c. XXXVI § 186. 187. 194 sehen wir, dass es Erstlinge aller Art, Naturalien wie Geld waren. Der Bischof, der bei dieser Funktion sacerdos genannt wird, nimmt die Gaben in Empfang

---

desselben: Amen. — Bei Tertullian ist nicht zu unterscheiden, welchen Modus er im Auge hat; de spect. 25 (Reiff. u. Wiss. I, 25, 17 ff.): „ex ore, quo Amen in sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere?" — Dagegen finden wir ganz denselben Ritus wie in den C. H. im Brief des Cornelius an Fabius (Eus. h. e. VI, 43, 18 f.) über Novatian: *ποιήσας γὰρ τὰς προσφορὰς καὶ διανέμων ἑκάστῳ τὸ μέρος καὶ ἐπιδιδοὺς τοῦτο, ὀμνύειν ἀντὶ τοῦ εὐλογεῖν τοὺς ταλαιπώρους ἀνθρώπους ἀναγκάζει, κατέχων ἀμφοτέραις ταῖς χερσὶ τὰς τοῦ λαβόντος, καὶ μὴ ἀφεὶς ἔστ' ἂν ὀμνύοντες εἴπωσι τοῦτα (τοῖς γὰρ ἐκείνου χρήσομαι λόγοις)· Ὅμοσόν μοι κατὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, μηδέποτέ με καταλιπεῖν καὶ ἐπιστρέψαι πρὸς Κορνήλιον. Καὶ ὁ ἄθλιος ἄνθρωπος οὐ πρότερον γεύεται, εἰ μὴ πρότερον αὐτῷ καταράσαιτο. Καὶ ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν λαμβάνοντα τὸν ἄρτον ἐκεῖνον τὸ Ἀμήν, „οὐκέτι ἀνήξω πρὸς Κορνήλιον" λέγει.* — Der Alexandrinische Dionys aber bezeugt uns wiederum die Justinische Sitte für Alexandrien (ad Xystum; Eus. h. e. VII, 9, 4 f.): *εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ Ἀμὴν καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ κτλ.* Die Römische Nüancierung aber war noch zu Ambrosius und Augustins Zeiten üblich (cf. die von Öhler beigebrachten Stellen, Tert. I, 57 f.), während die orientalischen Liturgien sämtlich, soweit ich sehe, den andern Brauch haben. Eine Ausnahme machen nur die Ä. K.-O. und Const. Apost. VIII; sie haben das Amen an beiden Stellen, was aber bei ihrer Entstehung im Orient und andrerseits ihrer Abhängigkeit von den C. H. nichts beweisen kann. Sie kombinieren hier, wie auch sonst. Wir dürfen demnach sagen: die ältere Sitte, nach welcher die ganze Gemeinde auf das Konsekrationsgebet des Bischofs Amen spricht, welche sich in Alexandrien bis in die zweite Hälfte des 3. Jahrh. erhalten hat, hat in Rom in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die Abänderung erfahren, dass jeder einzelne auf den Empfang der Eucharistie mit Amen antwortet. Die Änderung ist bedeutungsvoll. In dem älteren Ritus ist ausgesprochen, dass das Subjekt des christlichen Opfers die Gemeinde selbst ist, der Bischof nur der Mund der Gemeinde (cf. Ritschl, Altkath. Kirche 2. Aufl. S. 365 f). Bei der späteren Sitte bestätigt der einzelne durch sein Amen nur seinen Glauben an die Wahrheit der Spendeformel, und der Priester allein ist als der das Opfer Darbringende bezeichnet.

und spricht ein vorgeschriebenes Dankgebet über die Darbringungen und den Spender. Über das dargebrachte Öl wird (c. III § 28) zuerst gebetet. Das ist nicht auffallend, wenn wir uns erinnern, dass die geweihten Öle, das Öl des Exorcismus und das Öl der Danksagung, die beide bei der Taufe angewandt werden, aus diesem dargebrachten Öl genommen werden. Die Sachen kirchlichen Gebrauchs haben schon hierbei den Vorzug; die andern Erstlinge werden ja den Armen gegeben. Am Schluss jedes einzelnen Gebetes wird gesagt (c. III § 29): „gloria tibi patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen." Da der Bischof das Dankgebet c. XXXVI § 193 schon mit einer Doxologie schliesst, wird anzunehmen sein, dass diese Worte von der Gemeinde gesprochen wurden.

Wir müssten hiermit die Kenntnis des Abendmahlsgottesdienstes abschliessen, wenn wir nicht noch eine Äusserung besässen, die zwar in der Ä. K.-O. nicht benutzt, aber doch wahrscheinlich ursprünglich ist. „Si distribuitur oblatio, distribuatur etiam eleemosyna pauperibus; haec autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis a populo" (c. XXXII § 160). Die Stelle bezieht sich auf den eucharistischen Gottesdienst, denn der Ausdruck „oblationem distribuere" ist der terminus technicus für das Abendmahl (cf. c. XXX fin. § 214; c. XXXI § 216; c. XXXIII § 169f.). Auch ist es in der Natur der Sache gegeben, dass die Naturalien, wenn sie dargebracht waren, sogleich auch verteilt wurden. Denn einmal erträgt doch nur ein Teil der in c. XXXVI § 186f. 194 aufgezählten Sachen ein längeres Aufbewahren (primitiae fructuum terrae, primitiae areae, primitiae torcularium, oleum, mel, lac, lana, primitiae mercedis, legumina terrae, poma arborum, cucumeraria), sodann aber konnte wohl bei keiner passenderen Gelegenheit eine gleichmässige, allen Armen gerecht werdende Verteilung der Liebesgaben stattfinden als bei dem Gottesdienst, wo die ganze Gemeinde versammelt war. Ausserdem wird aber dieser letzte, die Darstellung der christlichen Liebe umfassende Teil der Abendmahlsfeier auch bei Justin bezeugt. C. 67 init. (v. Otto I, 184), als Beschluss der ersten Schilderung des Gottesdienstes, die c. 65 beginnt, wird gesagt: *ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν· καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί. Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα*

εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου[1]), wo in deutlichen Worten von der gegenseitigen Liebesleistung und den Darbringungsgebeten geredet wird. Noch ausführlicher ist die Schilderung am Ende des Sonntagsgottesdienstes, c. 67 (v. Otto I, 186 f.): οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται, wo der wohlthätige Zweck der Sammlung und die Verwaltung des Bischofs hervorgehoben wird.

Diese Austeilung innerhalb des Gottesdienstes betrifft freilich nicht das ganze von der Gemeinde soeben gespendete Kirchengut. Ein Teil wird dem Bischof und den Diakonen zur Verwendung für Kranke, Gefangene, kurz für die nicht anwesenden Bedürftigen überlassen (cf. c. V § 34—36 u. oben Justin). Ein Anspruch des Klerus auf einen Teil des Kirchengutes, der schon bei Cyprian zu finden ist, wird hier ausdrücklich abgelehnt[2])

---

1) Denn diese Worte gehören, wie das μετὰ ταῦτα beweist, noch zu der ersten Schilderung des Gottesdienstes, die c. 65 beginnt; die zweite Beschreibung fängt erst mit den Worten: Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ an. Die Kapiteleinteilung ist verwirrend. Die beiden Berichte c. 65 ff. u. c. 67 stehen in vollständiger Parallele, und sind nur als zwei aus verschiedenem Anlass (Taufe u. Sonntag) erzählte Beschreibungen derselben Gemeindefeier zu verstehen. Das energisch hervorgehoben zu haben, ist Kliefoths (S. 284 ff.) Verdienst. Aber c. 67 init. weiss er nicht zu deuten (S. 298), da auch er sich durch die Kapitelteilung irreführen lässt.

2) Der Herübernahme des A.T.lichen Erstlingsgebots begegnen wir zuerst in der Didache 13, 3—7. Irenaeus hat dieselbe Anschauung von einer Verpflichtung der Erstlingsdarbringung IV, 17, 5; 18, 1. 4. Justin (a. a. O.) betont die Freiwilligkeit der Gaben. Während diese alle vorwiegend von Naturalien reden, erwähnt Tertullian (apol. 39) nur eine Geldsteuer, die regelmässig monatlich erhoben, aber auch sonst angenommen wird. Indessen wird die Nichterwähnung der Erstlinge sich aus seiner verschleiernden Tendenz an dieser Stelle erklären lassen. In den C. H. werden, wie in der Didache, Erstlinge aller Art gefordert (c. XXXVI § 186 f. 194; c. XVII § 86), aber ohne Berufung auf das A.T.liche Gebot. — Cyprian verlangt den vollen Zehnten an Geld und Naturalien (cf. O. Ritschl S. 203 ff.). — Charakteristisch ist die Verwendung der kirch-

(c. XXXII § 162. 163: „ab eo autem, in cujus domo asservatur, nihil computetur ex iis rebus; sola misericordia eaque tota afferat ei, qui eam exhibet, computatam mercedem. Qui distribuit, nihil obtineat; nam panis pauperum diutius moratur in domo ejus per negligentiam"). Dass wir die regelmässige Almosenverteilung somit an den Schluss des Gottesdienstes setzen dürfen, ist auch insofern von Wichtigkeit, als wir damit die Tageszeit desselben eruieren („haec autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis" c. XXXII § 160). Er fand abends vor Sonnenuntergang statt. Also hier hielt noch die kirchliche Gewohnheit pietätsvoll daran fest, die Eucharistie in feierlicher Abendstunde zu begehen, in Erinnerung, dass ihr Stifter sie eingesetzt hatte in der Nacht, da er verraten ward. In Afrika war dagegen schon zu gleicher Zeit das Abendmahl in die „antelucani coetus" verlegt [1]).

---

lichen Einnahmen. In der Didache dienen sie zum Unterhalt der Propheten; nur wenn ein solcher nicht da ist, werden sie den Armen gegeben. Bei Justin werden die Armen, Witwen, Waisen, Fremden, Kranken und Bedürftigen aller Art damit unterstützt; ebenso bei Tertullian und in den C. H. Bei Cyprian sehen wir zuerst das Kirchengut ausser zur Wohlthätigkeit auch zu einer mit dem Range aufsteigenden Besoldung des Klerus verwandt; ebenso in der etwa gleichzeitigen syrischen *Διδασκαλία* (II, 28); ein Verfahren, das die Grosskirche bis dahin bei den Häretikern verächtlich gebrandmarkt hatte (cf. Apollonius bei Eus. h. e. V, 18, 2; ferner den Anonymus V, 28, 10). Const. Apost. VIII, 30 ff. werden Zehnten, Erstlinge, Eulogien lediglich unter den Klerus verteilt. — Es fehlt allerdings schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht an Ansätzen zu einer Remuneration des Klerus. Schon in den Pastoralbriefen wird vorgeschrieben, dass den Presbytern eine Entschädigung zu zahlen sei (I. Tim. 5, 17 f.; II. Tim. 2, 4—6); aber es ist bemerkenswert, dass dies nur in versteckter und schüchterner Weise geschieht (cf. besonders II. Tim. 2, 7). In der „Quelle A der apost. K.-O." (Texte und Unters. II, 5, S. 13 f.) erhält der Bischof auch Anteil an den Gaben, aber nur *εἰς ὃ ἂν δέῃ*, wenn er dessen bedürftig ist; also nicht von Amtswegen. Derartige Ausnahmen können kaum an der Richtigkeit der Beobachtung irre machen, dass eine Besoldung des Klerus erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts aufkam; sie begegnet uns fast gleichzeitig im Orient und Occident. Sie hängt aufs engste zusammen mit der zunehmenden Last der klerikalen Geschäfte, die aus dem Kultus erwuchs, und ebenso mit dem Charakter des Priestertums, der den Klerus von weltlichen Geschäften immer mehr entfernte. Beide Momente haben aber um die Mitte des 3. Jahrhunderts ihre Entwicklung vollendet.

1) Tertull. de cor. 3 (Öhler I, 421 f.): „eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus".

b. Der Gebetsgottesdienst.

„Congregentur quotidie in ecclesia presbyteri et *διάκονοι* (?) et *ἀναγνῶσται* omnisque populus tempore gallicinii, vacentque orationi, psalmis et lectioni scripturarum cum orationibus secundum mandatum apostolorum: Dum venio, attende lectioni" (c. XXI § 217).

„Porro etiam tempore, quo canit gallus, instituendae sunt orationes in ecclesiis, quia dominus dicit: Vigilate, quia nescitis, qua hora filius hominis venturus sit, an galli cantu an mane" (c. XXVII § 245).

An diesen beiden Stellen wird eine übereinstimmende Beschreibung eines zweiten Gottesdienstes gegeben. Der Umstand, dass c. XXVII § 245 das schon c. XXI § 217 Gesagte mit geringerer Präzision wiederholt wird, hat darin seinen Grund, dass § 233 ff. die Gebetsstunden aufgezählt werden, wo denn diese Gemeindefeier, welche sich als Gebetsfeier charakterisiert, noch einmal miterwähnt wird. Die wesentlichen Momente dieses Gottesdienstes sind folgende:

1) Die Zusammenkunft findet täglich[1] am Morgen früh, zur Zeit des Hahnenschreis in der Kirche statt. Zur Begründung der Vorschrift werden zwei Schriftstellen angeführt, I. Tim. 4, 13 und Mc. 13, 35. Die letztere ist aber, weil sie belegen soll, dass die Gebete frühmorgens stattfinden sollen, für diesen Zweck zugestutzt, indem von den Zeitbestimmungen dort das dafür unpassende *ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον* ausgelassen wird, wie denn das Citat überhaupt ungenau angeführt ist (statt *πότε*: qua hora, statt *ὁ κύριος τῆς οἰκίας*: filius hominis; doch kommen diese Ungenauigkeiten möglicherweise auf Rechnung der Überlieferung).

2) Die ganze Gemeinde mit Presbytern, Diakonen (?) und Lektoren nimmt daran regelmässig teil. Die Kleriker sind — wie es scheint mit Ausnahme des Bischofs (s. oben) — bei Strafe der Ausschliessung verpflichtet zu erscheinen. Selbst die Kran-

---

1) Die tägliche Wiederkehr dieses Gebetsdienstes ist nicht streng zu nehmen, wie c. XXVI § 231: „ergo unusquisque summo studio contendat, ut ecclesiam frequentet omnibus diebus, quibus fiunt orationes" und c. XXVII § 232: „quocunque die in ecclesia non orant, sumas scripturam, ut legas in ea" beweisen. Sowohl das quotidie c. XXI § 217 wie c. XXVII § 232 stehen durch die Ä. K.-O. fest.

ken werden zum Besuch aufgefordert mit dem Hinweis darauf, dass das Gebet ihre Krankheit heile (c. XXI § 219; c. XXIV § 221).

3) Den Inhalt des Gottesdienstes bildet Gebet, Psalmgesang, Lesung der Schriften mit Gebet. Dass zuletzt das Gebet noch einmal wiederholt wird, möchte so zu erklären sein, dass verschiedene Abschnitte verlesen wurden („lectioni scripturarum“; s. oben den eucharistischen Gottesdienst und c. XXXVII § 203), die man durch Gebete von einander trennte.

Die Lesung lag den Lektoren ob, die Gebete werden von Klerikern gesprochen sein (s. unten die Agapen), aber in dem Gesang bethätigt sich die Gemeinde, und auf die Beteiligung des einzelnen daran wird Wert gelegt. Bei der Prüfung der Katechumenen (c. XIX § 102) wird ausdrücklich gefragt, ob der Täufling Lobgesänge gesungen habe. Auf die Agapen, wo auch gesungen wurde, kann diese Frage nicht bezogen werden, da Katechumenen nicht daran teilnehmen (c. XXXIII § 172); sie muss auf diesen Gemeindegottesdienst gehen.

Die tägliche Gemeindefeier ist also ein liturgischer Frühgottesdienst, an dem sich die Gemeinde nicht nur passiv, wie beim Abendmahl, sondern wenigstens beim Gesang — möglicherweise auch sonst noch — aktiv beteiligte, und der durch Mangel an fester Ordnung und Ritual sich von dem strengen Gefüge der eucharistischen Feier unterscheidet.

Eine Darbringung von Liebesgaben scheint nicht stattgefunden zu haben. Das trifft damit zusammen, dass auch die Anwesenheit des Bischofs, dem diese gebracht werden mussten (c. XXXVI § 186. 187), nicht vorausgesetzt scheint. Dagegen fand eine Austeilung derselben an die Bedürftigen statt, aber auch das nur für den Fall, dass beim Abendgottesdienste, wo die Gaben eingekommen waren, nicht soviel zur Verteilung gekommen war, als gut schien („si quid de necessario reliquum est, distribuant postero mane; et si iterum quid restat, tertio die“ c. XXXII § 161). Unsere Schrift setzt den schönen Zustand voraus, dass das Einkommen an Liebesgaben den augenblicklichen Bedarf übersteigt. Nach c. V § 34 ff. werden die Diakonen die Verteilung besorgt haben; doch cf. c. XXXII § 160: „dispertiatur a populo“.

Ist bis dahin das Bild klar, so scheint einige Verwirrung zu entstehen durch c. XXVI § 226—232: „si est in ecclesia

conventus propter verbum Dei, singuli quique cum festinatione properent, ut ad illud congregentur" etc.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass hier ebenfalls der Frühgottesdienst gemeint ist. Denn unmittelbar vorher (c. XXV § 223—225) steht die Vorschrift, dass alle, die sich vom Morgenschlaf erheben, beten sollen. Und der Passus schliesst ab: „quocunque die in ecclesia non orant, sumas scripturam, ut legas in ea. Sol conspiciat matutino tempore scripturam super genua tua" (c. XXVII § 232). Also um den Morgengottesdienst handelt es sich hier sicherlich, nicht um die abendliche Sakramentsfeier. Im weiteren wird jedermann aufgefordert, zu dieser „Besprechung wegen des Wortes Gottes" zu kommen; als der Inhalt derselben wird dreimal das „verbum Dei" genannt, während sonst der Frühdienst als Gebet bezeichnet wird. Und zwar scheint nicht nur an Vorlesung, sondern auch an eine Predigt gedacht zu sein. Die Versicherungen wenigstens, dass selbst der wissenschaftlich Gebildete dort höre, was er nicht wisse, und dass die vernünftigen Gedanken, die jemand zu Hause habe, ihm das in der Kirche Gehörte nicht ersetzen könnten, werden besser auf eine logische Gedankenentwicklung passen, als auf ein blosses Vorlesen, zumal gleich darauf gesagt wird, dass wer nicht hinkommen könne, die Schrift zu Hause lesen solle.

Sehen wir von hier aus auf unsere obigen Ergebnisse zurück, so werden wir sagen müssen, dass ein Gebetsgottesdienst jeden Morgen stattfand; dass derselbe aber zuweilen durch eine Predigt bereichert wurde. Wem dieselbe oblag, können wir aus den C. H. nicht ermitteln.

Wenn der Frühgottesdienst begann, war die Katechese der Katechumenen beendet (c. XVII § 92); sie nahmen daran teil, aber an besonderen Plätzen; zu ihnen gesellten sich die Wöchnerinnen vor ihrer Reinigung, wenn sie imstande waren, die Kirche zu besuchen (c. XVII § 96).[1] Überhaupt hat jedermann freien

1) Über die Ordnung des Gottesdienstes spricht sich Tertullian in der berühmten Stelle de praescr. haeret. 41 (Öhler II, 39) aus: „Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. Imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si super-

Zutritt (c. X § 60)[1]; nur wer ein anrüchiges Gewerbe ausübt, muss sich einer Probezeit von 40 Tagen unterziehen, ehe er mit der Gemeinde beten darf (c. XII § 67. 68)[2].

---

venerint; sanctum canibus, et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti". Was Tertullian hier an dem Gottesdienst der Häretiker tadelt, ist, dass er ohne jene würdevolle Ordnung stattfindet, welche den katholischen Gottesdienst auszeichnet. Das äussert sich vor allem darin, dass kein Unterschied zwischen Gläubigen und Katechumenen erkennbar ist. Alle, Katechumenen, Christen und Heiden treten in gleicher Weise in die Kirche ein; ihr Zuhören und Beten findet in gleicher Weise statt. Die brüderliche Anerkennung versagen sie selbst Andersgläubigen nicht; das Heiligste wird profaniert. Der Gegensatz der Position Tertullians besteht demnach in zwei Punkten: 1) Niemand darf der Eucharistie beiwohnen, der nicht an ihr teilnimmt, damit das Heilige nicht den Hunden vorgeworfen werde (cf. Didache 9, 5); so sollen sich auch nur Gläubige als Brüder betrachten. 2) Der Unterschied zwischen perfecti und Katechumenen soll sich im Gottesdienste äusserlich darstellen, d. h. die Katechumenen sollen ihren besonderen Platz in der Kirche haben. Nicht dass die Katechumenen überhaupt in die Kirche kommen, mithören und mitbeten, wird getadelt, sondern das pariter adire, pariter audire, pariter orare. Der hier vorausgesetzte Zustand ist aber der in den C. H. vorgeschriebene.

1) Dasselbe ist aus Origenes bekannt. *Καὶ τοῖς ἔξω ἀναγινώσκομεν τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ προσκαλούμενοι αὐτοὺς ἐπὶ σωτηρίαν, τοὺς λόγους τῆς διαθήκης ταύτης* (hom. in Jerem. IX, 180); „Obsecro vos, qui auditorio verbi semper adsistis, patienter accipite, donec paululum gentes et desides commoneamus" (in Genes. X, 88).

2) Die Zweiheit der gottesdienstlichen Versammlungen lässt sich bis in die ältesten Zeiten zurückverfolgen, und wird, mit einziger Ausnahme Justins, überall bezeugt. Auch der Charakter der beiden Gottesdienste bleibt durchweg derselbe, der eine zum Wort, der andre zur (gemeinsamen Mahlzeit und) Eucharistie. In der Korinthischen Gemeinde des Paulus finden wir eine Versammlung, wo Gebet (Psalmgesang), Belehrung, Prophetie, Glossenreden und Schriftlesung stattfand also eine Erbauung durch die Charismen, eine andere *εἰς τὸ φαγεῖν* (cf. I. Kor. 11, 33 mit 14, 26). — Ebenso im Pliniusbrief 1) ein „ante lucem convenire", als dessen Bestandteile angegeben werden der Lobgesang („carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem"), und die sittliche Belehrung („seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent"); 2) ein

c. Die Agapen.

In c. XXXII § 164—c. XXXV § 185 besitzen wir eine ausführliche Schilderung der Agapen. Es werden zunächst verschiedene Arten unterschieden.

„rursus convenire ad capiendum cibum." — Dasselbe lässt sich aus Ignatius erschliessen, der auch zwischen dem Gebetsgottesdienst, der *προσευχή*, und der *ἀγάπη-εὐχαριστία* unterscheidet (cf. Zahn: Ignatius von Antiochien S. 341 ff.). — Auch die Didache ermahnt zu einer zweifachen gottesdienstlichen Zusammenkunft: 1) 16, 2: *πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*; und 2) 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* — Clemens Alexandrinus kennt ebenfalls zwei Gemeindezusammenkünfte, eine morgentliche und eine abendliche, in letzterer war Agape und Abendmahl noch verbunden (cf. Bigg: The christian Platonists of Alexandria S. 103 A. 1). — Wahrscheinlich ebenso auch Tertullian (s. unten). — Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes dürfte an diesem wesentlichen Punkte eine weit konstantere sein, als man bisher annahm. Die einzige Ausnahme bildet Justin, bemerkenswert auch deshalb, weil er die Predigt mit der sonntäglichen Abendmahlsfeier verbunden zeigt, während wir doch gerade die Predigt, in der sich die charismatischen Äusserungen der Urzeit konsolidierten, im Gebetsdienst erwarten sollten und sonst auch finden (I. Kor.; Plinius; Tertullian, s. unten; C. H.). Das Fehlen des zweiten Gottesdienstes wird, ebenso wie das der Agape, auf zufällige Nichterwähnung zu schieben sein; J. verspricht nicht etwa, seinen Lesern ein vollständiges Bild aller Gemeindeversammlungen zu geben, sondern will den Hergang von Taufe und Sonntagsfeier beschreiben. Das Nichterwähnte für nicht vorhanden zu halten, ist durchaus unstatthaft (cf. Kliefoth S. 286). — Dass der Gebetsgottesdienst morgens stattfand, hören wir ausser bei Plinius auch bei Clemens Alex. und in den C. H.; dass aber die Abendmahlsfeier eine abendliche war, ist für die Zeit, wo sie sich an die Agapen anschloss, selbstverständlich; es wird uns ausserdem Act. 20, 7 f. und bei Plinius ausdrücklich gesagt. Der Vergleich der C. H. mit Tertullian und Cyprian, die beide das Herrnmahl nur in den „antelucani coetus" kennen, zeigt uns wieder, dass unser Autor die Tradition vertritt, und dass ihm so ein gewisses Recht zusteht, seine kultischen Verordnungen als „traditio apostolica" zu bezeichnen (c. XXIII § 252). — Die Entwicklung der beiden Gottesdienste scheint eine ganz verschiedenartige gewesen zu sein. Während die eucharistische Feier schon früh feste Formen annahm (schon in der Didache Unterscheidung der beiden Gebete, *ἐξομολόγησις* und *εὐχαριστία*, für letzteres sogar schon Formulare) und in die Hände des Klerus überging (Justin, C. H.), scheint der Gebetsdienst lange seinen charismatischen Charakter behalten zu haben, indem sich jedes Gemeindeglied je nach seiner Gabe produzieren konnte. Die älteste Predigt, die wir besitzen

c. XXXII § 164 werden spezielle Vorschriften für die Sonntagsagape gegeben, c. XXXIII § 169 für die ἀνάμνησις; c. XXXIII § 172—c. XXXV § 182 enthalten allgemeine Grundsätze, die für alle derartigen Mahlzeiten gelten; c. XXXV § 183—185 sind die Witweneinladungen besonders berücksichtigt.

c. XXXII § 164 lernen wir noch eine Unterscheidung kennen, die sich mit dieser zum Teil trifft: „si agape fit vel coena ab aliquo pauperibus paratur". Wenn die zweite Mahlzeit dadurch gekennzeichnet ist, dass sie von einem einzelnen für die Armen hergerichtet wird, so wird die ihr gegenübergestellte erste sich dadurch von ihr unterscheiden, dass sie von allen Teilnehmern aus gemeinsamen Mitteln hergestellt wurde. Doch gehört es

(II. Clem.) ist die eines Lektors; noch im 3. Jahrhundert bezeugen Alexander von Jerusalem und Theoktist von Cäsarea, dass damals in Kleinasien und Palästina Laienpredigten eine recht verbreitete Sitte waren (Eus. h. e. VI. 19, 18; cf. übrigens Harnack: D.-G. I², S. 386, A. 1). Aber Justin lässt den Bischof predigen. Wir wissen ferner, dass Hippolyt zu predigen pflegte; in einer Predigt, welche noch Hieronymus kannte, erwähnt er, dass er sie in Gegenwart des Origenes gehalten habe (de vir. inl. c. 61 Migne II, 707: „et προσομιλίαν de laude domini salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat"). Nach Euseb. (h. e. VI, 14, 10) war Origenes unter Zephyrin in Rom; Caspari (Quellen III, 352) glaubt diesen Zeitpunkt auf kurz vor 216 bestimmen zu können; wir müssen uns Hippolyt damals als Presbyter denken; also auch Presbyter predigten. Wahrscheinlich besitzen wir auch noch eine Reihe von Bruchstücken aus Homilien Hippolyts, worauf Caspari III, 382 f. hinweist (cf. Anhang II). — Das Material, über das wir hier verfügen, ist zu gering, um daraus mit Sicherheit Schlüsse ziehen zu können. Aber es dürfte doch charakteristisch sein, dass in den beiden Notizen aus Rom Bischof und Presbyter predigen, in den beiden, etwa gleichzeitigen, aus dem Osten Laien. Es würde zu dem, was wir über die Entwicklung des eucharistischen Gottesdienstes wissen (s unten) gut stimmen, wenn wir konstatieren dürften, dass in Rom die erbauliche Rede im Gottesdienste schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts zu den Befugnissen des Amtes gehörte, während sie im Osten noch den Laien freistand. — Im übrigen aber scheint dieser Gebets- bez. Predigtgottesdienst erst sehr spät, wenn überhaupt, feste Formen erhalten zu haben. In den C. H. noch nicht, ebenso wenig bei Tertullian (de anima: Reiff. u. Wiss. I, 310, 24 ff., „jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur" etc.). — „Die Abendmahlsliturgie ist als die Keimstelle zu betrachten, von der aus allmählich — — — — die vollständige Formulierung der gesamten Liturgie — — — erfolgte" (Th. Harnack S. 61 A. 1). Der eine Gottesdienst war ein kostbares Erbe aus der geisterfüllten Zeit der Väter, der andere wurde mehr und mehr die Pforte des Aberglaubens.

mindestens nicht zu den Seltenheiten, dass ein einzelner den ganzen Aufwand bestreitet; nicht nur c. XXXII § 165 und c. XXXV § 183 wird darauf ausdrücklich Rücksicht genommen, sondern es ist auch zu beachten, dass der gewöhnliche Ausdruck für Teilnahme an der Agape „invitari" ist. Die gemeinsame Mahlzeit muss ein beliebtes Mittel der christlichen Liebesthätigkeit gewesen sein. Aber die gottesdienstlich dargebrachten Liebesgaben der Gemeinde werden nicht dazu verwandt.

Die Sonntagsagape (c. XXXII § 164 f.) ist dadurch ausgezeichnet, dass der Bischof bei ihr präsidiert und auch andere Kleriker zugegen sind (wenigstens ein Diakon), was nicht bei jeder Agape der Fall ist. Es wird ferner nur hier das Lampenanzünden erwähnt; also auch hierin muss eine Auszeichnung der Sonntagsagape gesucht werden. Man könnte versucht sein, dies mit der unmittelbar vorhergehenden sonntäglichen Abendmahlsfeier zu kombinieren. Diese hatte bis zum Sonnenuntergang gedauert (c. XXXII § 160) und musste also die folgende Agape in die Dämmerung rücken. Aber wir müssen annehmen, dass es das Gewöhnliche war, die Agapen bei Licht abzuhalten — die populären Verleumdungen setzen gerade dies voraus (cf. z. B. Tertullian apol. c. 7. 9) —; so wird schwerlich in dem Lichtanzünden selbst, sondern darin, dass dies durch den Diakon geschah, die Bevorzugung der Sonntagsagape zu erkennen sein [1]).

Die Totenmahle (ἀνάμνησις) (c. XXXIII § 169 f.), von denen wir aus anderen Quellen wissen, dass sie am Jahrestage des Todes der betreffenden Person, vor allem der Märtyrer, stattfanden, erhalten dadurch ein besonders feierliches Gepräge, dass zu Beginn derselben die Eucharistie ausgeteilt wird. Es muss demnach (cf. c. XXX § 214; c. XXXI § 216) auch hier wenigstens ein Kleriker zugegen gewesen sein. Hier hat sich also der alte Zusammenhang von Abendmahl und Liebesmahl erhalten, aber nicht in der alten Weise. Die Eucharistie ist nicht mehr

---

1) Die Diakonen haben auch sonst die Sorge für die Lampen; cf. Eus. h. e. VI, 9, 2. Später fällt dies Geschäft den Akoluthen zu; cf. Statuta ecclesiae antiqua c. 6 (Bruns I, 142): „Acolythus cum ordinatur — —, ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat se ad accendenda ecclesiae luminaria mancipari"; cf. auch die Abbildung der niederen ordines in dem Sacramentar von Autun (Le sacram. d'Autun; gazette archéologique 1884, Paris 1884; pl. 20; auch Kraus, Realenc. II, S. 556, Fig. 345).

der feierliche Abschluss der gemeinsamen Mahlzeit, sondern ist an den Anfang gerückt. Hier ist also nicht in richtiger Erinnerung ihrer erstmaligen Feier die Eucharistie durch ein Liebesmahl eingeleitet, sondern zu feierlicher Auszeichnung der Totenmahle vor den andern Agapen werden zu Beginn derselben die Mysterien gefeiert. In dieser Form hat sich die Kombination von Eucharistie und Agape noch mehrere Jahrhunderte erhalten; man hat sich aber zu hüten, daraus Schlüsse für die Übung der Urzeit zu ziehen [1]).

Bei den Witwenmahlen (c. XXXV § 183—185) endlich wird hervorgehoben, dass keine Unordnung stattfinden soll, und dass sich alle vor Sonnenuntergang zu trennen haben. Dies wird in dem kurzen Absatz so oft und energisch betont, dass es scheint, als habe man Grund gehabt, den Witwen in dieser Beziehung zu mistrauen.

Die generellen Vorschriften (c. XXXIII § 173 – c. XXXV § 182) bewegen sich auf recht allgemeinem Boden. Man soll nicht übermässig essen und trinken, nicht zu viel und zu laut reden. Wichtiger ist, dass hier die Rangstufen des Klerus besonders

1) Dass der Gedächtnistag eines Märtyrers an seiner Grabstätte gefeiert zu werden pflegte, hören wir zuerst Mart. Polyc. 18, 2. Doch muss es auch bald üblich geworden sein, dass die Verwandten eines jeden Verstorbenen an seinem Gedächtnistage eine solche Feier veranstalteten. Tertullian, de monog. 10 (Öhler I, 776): „offert annuis diebus dormitionis ejus“; de exhort. castit. 11 (Öhler I, 753): „pro qua oblationes annuas reddis“; beides von Eheleuten für den verstorbenen Gatten; de cor. 3 (Öhler I, 422): „oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus“. Während wir bis dahin über die Art der Feier nur soviel erfahren, dass sie in einer Spende irgend welcher Art bestanden haben muss, hören wir von Cyprian, dass sie mit dem Abendmahl verbunden war (cf. ep. 12, 2; 39, 3; 1, 2). Für die spätere Zeit cf. Bingham-Grischovius Bd. 9, S. 132 ff. — Als Zeitpunkt der Feier wird Mart. Polyc., bei Tertullian und Cyprian der Jahrestag genannt, als *ἡμέρα γενέθλιος*; aber schon in den Johannesakten des Leucius (ed. Zahn S. 231) wird gesagt: *τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἕωθεν ἅμα τῷ Ἀνδρονίκῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς* [*Ἰωάννης*] *παραγίνεται εἰς τὸ μνῆμα, τρίτην ἡμέραν ἐχούσης τῆς Δρουσιανῆς, ὅπως ἄρτον κλάσωσιν ἐκεῖ.* Das trifft mit der Bestimmung Const. Apost. VIII, 42 zusammen, den dritten Tag, den Jahrestag, und ausserdem den neunten und 40. als Gedächtnistage zu feiern. Die Const. Apost. nehmen hier, wie das öfter zu bemerken ist, eine vermittelnde Stellung in der Weise ein, dass sie verschiedenartige Gebräuche nebeneinander aufführen.

deutlich in Erscheinung treten. Ist der Bischof zugegen, so präsidiert er, sonst ein Presbyter; ist ein solcher auch nicht da, so ein Diakon. Interessant ist die Nachricht, dass zwar kein Katechumen an der Agape teilnehmen darf, dass aber der Bischof dafür sorgt, dass allen von dem geweihten Brote geschickt wird (c. XX § 171)[1].

Damit aber kommen wir zu dem wichtigsten Teil der Agape, dem Brotbrechen, das eben die Agapen von gewöhnlichen Mahlzeiten unterscheidet und ihnen einen halbgottesdienstlichen Charakter verleiht. Aus den zerstreuten Notizen (c. XXXII § 165; c. XXXIII § 170; c. XXXIV § 179; c. XXXV § 181. 182) lässt sich folgendes entnehmen:

1) Das Brotbrechen ist ein wesentlicher Bestandteil aller Agapen, der nie ausgelassen wird.

2) Der höchste anwesende Kleriker verrichtet den Akt; ist ein solcher überhaupt nicht da, so ein Laie.

3) Es ist scharf zu unterscheiden von der Eucharistie. Auch wenn diese, wie bei den Totenmahlen, vorher gereicht wird, wird das Brotbrechen nachher vollzogen.

1) Die bisherige Kenntnis der Agapen fliesst hauptsächlich aus Clem. Alex. paed. II passim und Tertullian, apol. 39. Auch dort sehen wir, dass ihr Hauptzweck der der Wohlthätigkeit ist (cf. auch Lc. 14, 13). Das Mahl beginnt mit einem Gebet; nach dem Essen folgt Gesang von Psalmen und Hymnen (cf. Tert. de jejun. 13). Ausserdem werden die Agapen bei den Apologeten häufig erwähnt, aber nur um die populären Verdächtigungen geheimer Greuel zu widerlegen, die ja sogar der Montanist Tertullian erhebt (de jej. 17). Wie sehr die bisherige Kenntnis der gottesdienstlichen Gewohnheiten der alten Kirche durch die C. H. vervollständigt und präzisiert wird, ist auch gerade an diesem Punkte in die Augen springend. — Die Abtrennung der Agapen vom Abendmahl ist in den verschiedenen Provinzen zu sehr verschiedener Zeit erfolgt. In der Didache und bei Ignatius ist beides noch vereint. Die Trennung findet sich zuerst bei Justin, und von da ab überall im Westen, während Clemens noch die Einheit beider für Alexandrien bezeugt (cf. Bigg, a. a. O.). Die Absonderung der familiären Mahle ist aber die conditio sine qua non für die rituelle Ausgestaltung des Abendmahlsgottesdienstes. Unter der Voraussetzung also, dass Justin den Gottesdienst der Römischen Gemeinde beschrieben hat — und das ist höchst wahrscheinlich (cf. Caspari III, S. 336 f. 366 f.) —, ist es evident, dass auch der Kultus zuerst im Westen, bezw. in Rom feste Formen angenommen hat, wie denn alle Formen, in die das Leben des Urchristentums gepresst wurde, in Rom gegossen sind.

4) Es ist der feierliche Einleitungsakt der Agapen, der einzige rituelle Bestandteil derselben.

5) Der Akt besteht, falls ein Kleriker anwesend ist, in einem Segensgebet über die Anwesenden, wobei über einem Brot das Kreuzeszeichen gemacht wird, in dem Brechen des Brotes und der Austeilung an die Anwesenden. Das Gebet und das Kreuzeszeichen aber sind nicht wesentlich für die Agape; sie werden nur, wenn ein Kleriker zugegen ist, von diesem vollzogen. Wesentlich ist nur das Brechen des Brotes und seine Verteilung.

6) Die Anwesenden nehmen das „Brot des Exorcismus“ stehend entgegen; darauf setzen sie sich und beginnen das eigentliche Mahl. Den Katechumenen werden Stückchen zugeschickt [1]).

1) Da man bisher von diesem, bei den Agapen üblichen Ritus des Brotbrechens nichts wusste, sei hier auf die verwandten Erscheinungen aufmerksam gemacht. Zunächst ist bemerkenswert, dass in einigen gnostischen Kreisen das Herrnmahl lediglich mit Brot gefeiert wurde. Am ausführlichsten ist hier die Erzählung der Acta Johannis von der *μετάστασις* des Apostels (ed. Zahn S. 239 ff.): *τῇ δὲ ἑξῆς, κυριακῆς οὔσης, συνηγμένων τῶν ἀδελφῶν ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς·* — — — — *καὶ αἰτήσας ἄρτον ηὐχαρίστησεν οὕτως λέγων· Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον ἐπονομάσωμεν, ἀλλ' ἢ σὲ μόνον;* — — — — *καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐδίδου ἡμῖν, ἑκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας.* Cf. auch das vierte Fragment S. 231 (oben S. 201 Anm.). Dasselbe Fehlen des Kelches bemerken wir in den Acta Thomae (ed. Tischendorf S. 216; 226 f.; cf. Lipsius: Apokryphe Apostelgeschichten I, S. 338 ff.) Es ist nicht zu verkennen, dass diese gnostische Abendmahlsfeier in ihrem Ritus genau mit dem Anfangsakt der Agapen in den C. H. übereinstimmt; aber ebenso deutlich sind die Unterschiede. Bei den gnostischen Akten bleibt es an keiner Stelle zweifelhaft, dass es sich dort um das Abendmahl handelt; aus enkratitischen Rücksichten ist der Kelch fortgefallen, wie er anderwärts in einen Wasserkelch verwandelt ist. Aber von einer gemeinsamen Mahlzeit ist nichts zu entdecken; überall werden auf diese abgekürzte Handlung die vollen Prädikate der Eucharistie angewandt. Das Zusammentreffen ist somit ein zufälliges; es wäre abstrus, in den C. H. gnostische Einflüsse erkennen zu wollen.

Etwas durchaus Analoges kommt nur in den Clementinischen Homilien vor. Die tägliche Abendmahlzeit, welche Petrus in vertrautem Kreise einnimmt, pflegt dort unter dem eigentümlichen Ausdruck „Genuss des Salzes“ angeführt zu werden (cf. hom. IV, 6; VI, 26; XI, 34; XV, 14). Wie dieser Ausdruck zu verstehen ist, erfahren wir hom. XIV, 1: *ἐλθόντες οὖν εἰς τὴν ξενίαν καὶ ἀναμένοντες αὐτὸν ἐλθεῖν ἀλλήλοις διελεγόμεθα. μετὰ*

Über sonstige erbauliche Elemente der Agapen erfahren wir noch, dass am Schluss derselben Psalmen gesungen wurden

---

ἱκανὰς δὲ ὥρας ὁ Πέτρος ἐλθών, τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν, καὶ μετ' αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. καὶ οὕτως αὐτῇ συνειστιάθημεν καὶ τὸν θεὸν εὐλογήσαμεν. Also auch hier das Brechen des Brotes unter Danksagung und die Austeilung desselben; als eigentümlicher Zug tritt noch die Zugabe des Salzes hinzu, nach der die ganze Mahlzeit benannt wird; cf. ep. Clem. ad Jac. 9.

Weiter als diese Parallelen führt eine dritte, die wir uns aus einigen N.T.lichen Notizen herstellen können. Der Augenzeugenbericht der Act. erzählt 27, 35 von Paulus: *εἴπας δὲ ταῦτα καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν.* Die Worte *ἐνώπιον πάντων* zeigen, dass Paulus hier einen Ritus vollzieht, den man unter gewöhnlichen Umständen nicht vor profanen Augen zu vollziehen pflegte. Noch deutlicher ist Lc. 24, 13—35, wo das Brotbrechen geradezu den springenden Punkt der Geschichte bildet. Es ist zu beachten, dass es sich um eine gewöhnliche Mahlzeit, abends vor Sonnenuntergang, handelt, dass das Brotbrechen von dem geehrtesten Gliede der Gesellschaft zu Anfang der Mahlzeit vollzogen wird. Alles wie nach den Bestimmungen der C. H.; der einzige Unterschied ist der, dass man sich hier schon niedergesetzt hat, und dass natürlich das Bekreuzen des Brotes fehlt; das ist aber bedeutungslos. Der geheime Charakter des Ritus ist hier noch stärker hervorgehoben; das Brotbrechen ist als das Schibboleth der Christen hingestellt: *ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.* Im Vergleich mit den C. H. ist der Schluss unabweislich, dass bei der Geschichte von den Emmauntischen Jüngern das Brotbrechen schon als Anfangsakt der gemeinsamen Mahlzeiten vorausgesetzt ist. Das Brotbrechen erscheint endlich, und wieder in genau derselben Weise, in allen sechs Berichten des Speisungswunders, bezieht sich auch dort nur auf das Brot, nicht etwa auch auf die Fische. Man hat längst mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass diese Wundermahle mit aus den Liebesmahlen gegriffenen Farben gemalt sind, man hat den Schlüssel der ganzen Erzählung darin gesucht (cf. Holtzmann: Handcommentar I, 1 S. 186 ff.); der Ritus des Brotbrechens dürfte jedenfalls daher stammen.

Es möchte naheliegen zu versuchen, den Ritus auf eine jüdische Sitte zurückzuführen; nach dem Angeführten dürfte es indes zweifelhaft sein, ob eine solche Herleitung gelingen wird. Es wird am nächsten liegen, zu konjicieren, dass sich das Brotbrechen von dem Abendmahlsritus abgesplittert hat, allmählich — aber schon sehr früh — bei allen Mahlzeiten der Christen üblich wurde, von jedem Hausvater in seinem Kreise vollzogen (ähnlich wie noch bei Clemens Alex. jede Hausgemeinde mit der Mahlzeit das Abendmahl verbindet), und endlich in den Kreis der gottesdienstlichen Riten gezogen wurde und als solcher bei den Agapen verblieb.

(c. XXXII § 168, cf. Tertullian), und dass der Bischof, wenn er anwesend war, Ansprachen zu halten pflegte (c. XXXIV § 177).

d. Beurteilung.

Es wird sich empfehlen, zum Schluss dieses Teiles in kurzen Strichen ein Bild des gottesdienstlichen Lebens, wie es in den C. H. vorausgesetzt wird, zu entwerfen.

Jeden Tag versammelt sich in früher Morgenstunde die ganze Gemeinde mit Klerikern und Lektoren. Alles, was die Gemeinde an erbaulichen Gaben besitzt, hat hier seinen Platz. Gebet, Psalmgesang, mit Gebet verbundene Lesung der Schriften bilden die regelmässigen Bestandteile dieses Gottesdienstes, der als Gebetsdienst bezeichnet wird; zuweilen wird auch eine Predigt gehalten. Die Katechumenen sind soeben von dem Diakon aus ihrem Unterricht entlassen worden; auch sie treten an den ihnen bestimmten Platz; keinem Heiden ist der Zugang verwehrt, wenn er in ernstlicher Absicht kommt.

Einen ganz anderen Charakter hat die Mysterienfeier. Am Abend des Herrntages, aber auch an andern Abenden — je nach Bestimmung des Bischofs — findet sich die Gemeinde in der Kirche ein. Aber nur die Gemeinde. Ungläubigen und Katechumenen ist der Zugang untersagt. Und von der Gemeinde auch nur die Reinen. Wer der Kirchenbusse verfallen ist, oder sich unziemlich in der Kirche benommen hat, ist ausgeschlossen. Auch die Wöchnerinnen dürfen vor ihrer Reinigung nicht daran teilnehmen; aber der Bischof gedenkt ihrer im Gebet. Die Kleriker in festlichen weissen Gewändern; ebenso die Anagnosten. Von erhöhtem Platze aus wird die heilige Schrift verlesen; hat ein Lektor aufgehört, so löst ihn ein andrer ab, solange noch die Gemeinde zuströmt. Dann spricht der Bischof ein Sündenbekenntnis. Ein Diakon bringt Brot und Wein; der Bischof und die Presbyter legen ihre Hände darauf, und der Bischof spricht, mit der Gemeinde wechselnd, die Responsorien. Dann spricht er das eucharistische Gebet, die Gemeinde tritt an den Tisch heran, empfängt Brot und Wein mit den Worten: „Das ist der Leib Christi", „das ist das Blut Christi"; der Empfänger sagt Amen. — Nun bringt jeder nach Vermögen seine Liebesgaben, freiwillige und die schuldigen Erstlinge, an Geld und Naturalien, zum Bischof. Dieser betet darüber und segnet den Geber; die Gemeinde spricht

dabei: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste“. Zum Schluss werden die Gaben an die Armen verteilt.

Der Gottesdienst zerlegt sich leicht in einen einleitenden, einen eucharistischen und einen darbringenden Teil. Der erste umfasst die Lesung (bei Justin auch noch die Predigt) und die Exhomologese; der zweite das Abendmahl und sein Ritual; der dritte die Darbringung und Verteilung der Gaben. Der erste bringt das Wort, der zweite das Sakrament, der dritte die Liebe zur Darstellung. Aber dennoch ist dieser Gottesdienst in den C. H. wesentlich eine Mysterienfeier, die ihm seinen Namen und sein Gepräge giebt. Eine Predigt findet nicht statt; die Schriftlesung hat nur den Zweck, die Zeit hinzubringen, bis die Gemeinde sich vollzählig eingefunden hat. Das Mysterium aber ist mit Feierlichkeit und Pomp ausgestattet und mit einer Wolke von Aberglauben umhüllt. Der Bischof mit den Presbytern legt seine Hand auf die Eucharistie und spricht darüber vor dem Weihegebet die feierlichen Responsorien. Die Austeilung geschieht nicht mehr durch die Diakonen, sondern wo möglich durch den „summus sacerdos“, in zweiter Linie durch einen Presbyter, nur bedingterweise durch einen Diakon. Die Eucharistie selbst ist das reine Opfer der Christenheit, von Reinen dargebracht und von Reinen wiederempfangen. Der Autor verschwendet kein Wort, um einzuprägen, dass das Opfer rein sei durch die Gesinnung des Herzens; und es ist ein schaler Ersatz, wenn er versichert: „bona autem opera omnibus vestimentis praestant“ (c. XXXVII § 202). Aber die Gewänder des Klerus und der Anagnosten sollen rein sein und weiss, wie es die der Isispriester waren (cf. Réville-Krüger S. 55). Der Klerus hat darauf zu achten, dass der Wein nicht verunreinigt wird, etwa durch ein Insekt, das hineinfällt. Und die Dämonen lauern darauf, eine Brotkrume oder einen Weintropfen zu erhaschen; darum muss es die höchste Sorge aller sein, nichts auf die Erde fallen zu lassen [1]). Vor der Eucharistie darf der Gläubige nichts Profanes

1) Die Warnung wird vom Anfang des 3. Jahrhunderts an bis zum Missale Romanum fort und fort wiederholt; aber die charakteristische, dämonologische Begründung, die ihr offenbar zu Grunde liegt, findet sich nur hier und in der Ä. K.-O. (c. 60). Tertullian, de cor. 3 (Öhler I, 423): „calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur“; Origenes, hom. 13, 3 in Exod.: „nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis,

geniessen; aber kein tötliches Gift schadet dem, der die Eucharistie vorher empfangen[1]). Dass kein Ungläubiger oder Büsser zugegen sein darf, ist naturgemäss; aber auch unreine Frauen vor ihrer Reinigung dürfen nicht daran teilnehmen[2]).

---

quomodo, quum suscipitis corpus domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid delibatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat"; Cyrill. Hieros., catech. mystag. V, § 18: *μεταλάμβανε προσέχων, μὴ παραπολέσῃς τι ἐκ τούτου αὐτοῦ· ὅπερ γὰρ ἐὰν ἀπολέσῃς, τούτῳ ὡς ἀπὸ οἰκείου δηλονότι ἐζημιώθης μέλους* (cf. auch V, § 21); Augustin, hom. 26 ex L.: „et ideo quanta sollicitudine observamus, quando nobis corpus Christi ministratur, ut nihil ex ipso de nostris manibus in terram cadat". — Für das Mittelalter cf. Gieseler: K. G. II, 2, 4. Aufl., S. 439 A. 10. — Missale Romanum: de defectibus in celebratione missarum occurrentibus X, 5. „Si musca, vel aranea, vel aliquid aliud ceciderit in calicem ante consecrationem, projiciat vinum in locum decentem, et aliud ponat in calice, misceat parum aquae, offerat ut supra, et prosequatur missam; si post consecrationem ceciderit musca aut aliquid ejusmodi, et fiat nausea sacerdoti, extrahat eam, et lavet cum vino; finita missa comburat et combustio ac lotio hujusmodi in sacrarium projiciatur. Si autem non fuerit ei nausea, nec ullum periculum timeat, sumat cum sanguine.

12. Si per negligentiam aliquid de sanguine Christi ceciderit, si quidem super terram. seu super tabulam, lingua lambatur, et locus ipse radatur quantum satis est, et abrasio comburatur; cinis vero in sacrarium recondatur etc. etc.

15. Si hostia consecrata, vel aliqua ejus particula dilabatur in terram, reverenter accipiatur, et locus, ubi cecidit, mundetur, et aliquantulum abradatur, et pulvis seu abrasio hujusmodi in sacrarium immittatur" etc. etc.

1) Den letzten Zusatz macht allerdings nur die Ä. K.-O. c. 58. — Es kann zweifelhaft sein, wie die Worte c. XXVIII § 205: „ne gustet aliquis fidelium quicquam, nisi antea de mysteriis sumserit, praesertim diebus jejunii" zu verstehen sind, ob von einem Fasten vor dem kirchlichen Genuss der Eucharistie, oder von einem regelmässigen, häuslichen Genuss der Eulogien d. h. der Stückchen des exorcistischen Brotes. Letzteres kennen wir aus Tertullian, ad ux. II, 5 (Öhler I, 690): „non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur?"; de orat. 19 (Reiff. u. Wiss. I, 192, 9 f.): „accepto corpore domini et reservato" und C. H. c. XX § 171; cf. übrigens Herzogs R. E². Bd. 4, S. 382 f., Artikel: Eulogie. Mir scheint aber ersteres näher zu liegen, da hier im Zusammenhang nur über die Abendmahlsfeier berichtet wird und der Genuss der Eulogien in keiner Weise der Eucharistie gleichgestellt wird.

2) Im Briefe des Dionys von Alex. an Basilides (Routh, rel. sacr. III², S. 230) wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass auch menstruierende

Und nicht nur am Abendmahl haftet dieser Aberglaube; er ist sogar auf die halbgottesdienstlichen Agapen übertragen. Es ist des Bischofs Sorge, dass von dem exorcistischen Brote, das am Anfang derselben gebrochen, verteilt und genossen wird, den Katechumenen Stückchen zugeschickt werden, damit sie durch dessen Genuss schon vor der Taufe in eine mystische Einigung mit der Kirche treten. Aus Tertullian (s. unten) wissen wir, dass diese „Eulogien" in jedem christlichen Haushalte zu finden waren und vor jeder Mahlzeit genossen wurden. Auch das Gebäude des Gottesdienstes ist dieser Heiligkeit, welche von dem Sakrament ausstrahlt, teilhaftig geworden. Es ist die „domus Dei", der „locus orationis in timore". Wer während des Gottesdienstes spricht, darf an dem Tage nicht an der Eucharistie teilnehmen. Eine gutbeleumdete Matrone ist als inspectrix eingesetzt, um auf würdevolles Benehmen der Frauen zu achten. Der Verfasser spricht es auch rund aus, dass der Besuch des Gottesdienstes für Kranke ein Mittel zur Heilung sei (c. XXI § 219); diesen sei deshalb besonders die tägliche Teilnahme an demselben zu empfehlen. Für eine Unsitte hält er es allerdings, dass man Schwerkranke für längere Zeit in der Kirche niederlegt (c. XXIV § 221), was aber demnach Sitte war, und offenbar in der Absicht auf Heilung geschah, wie denn auch die Heiden durch Schlafen in den Tempeln des Asklepios und der Hygieia Genesung suchten (Tacitus Ann. II, 47; Marc. Aurel. vit. c. 11; Uhlhorn: Liebesthätigkeit I, S. 693).

Das Bemerkenswerte aber ist, dass diese Anschauungen nicht etwa auf irgendwelche Theorien von Opfer und Priestertum gegründet werden. Als Opfer sind neben der Eucharistie im allgemeinen auch die Gaben der Gemeinde bezeichnet, aus denen diese genommen werden (c. XVII § 86), auch die Gebete des Bischofs (c. III § 16) und die Busse des Exkommunicierten (?c. XIV § 75). Der Priestertitel ist keineswegs die solenne Bezeichnung des höheren Klerikers; er kommt bei den weitläufigen Schilderungen der Ordinationen und der Gottesdienste nicht vor; es ist bezeichnend, dass der Bischof — und allein dieser — ausser bei der Krankenheilung (c. XXIV § 200) nur bei Empfang

---

Frauen weder am Abendmahl teilnehmen, noch überhaupt die Kirche betreten dürfen.

und Segnung der Erstlinge Priester genannt wird (c. XXXVI § 188). Die Theorien sind altchristlich, nur die Praxis ist heidnisch.

Dass es sich aber um volkstümliche Auschauungen handelt, die hier hinterher offiziell gebilligt werden, ist unzweifelhaft durch das Wesen der superstitiösen Gewohnheiten; es ist aber auch daraus zu erweisen, dass unser Autor, der doch so vieles zulässt, nicht an allen Punkten die Praxis sanktioniert. Bei seinen Lesern waren Bedenken aufgestiegen, ob nicht das eheliche Leben am Gebet hindere, wenigstens am Morgengebet. Dieselben Skrupel hegte Kaiser Alexander Severus (cf. Réville-Krüger S. 270). Der Verfasser setzt dagegen die eindringliche Versicherung, dass die Ehe nicht beflecke (c. XXVII § 242). Auch hält er es nicht für nötig, dass man ein Bad vor dem Gebet nehme (c. XXVII § 243), was seine Leser also ebenso wie die Tertullians (de orat. 13) zu thun pflegten. Dagegen empfiehlt er, vor jedem Beten die Hände zu waschen (c. XXVII § 241; c. XXV § 224). Von dem Niederlegen der Schwerkranken in der Kirche will er nichts wissen; er beschränkt das auf die Zeit des Gottesdienstes, verspricht freilich schon hierdurch den erwünschten Erfolg. Immerhin giebt er der heidnischen Sitte damit eine Wendung, die innerhalb des Christentums halbwegs erträglich ist, und die sich, wenn auch nicht rechtfertigen, so doch verteidigen lässt. Damit wird es auch als unwahrscheinlich gelten müssen, dass man das A. T. für diese Gebräuche verantwortlich zu machen hat, wenn sich auch einige derselben, wie die weisse Farbe der klerikalen Gewänder (Lev. 6, 10; cf. Koh. 9, 8; Mt. 17, 2; 28, 3; Apc. 7, 9) und die Unreinheit der Wöchnerinnen (Lev. 12, 2ff.), auf A.T.liche Verordnungen zurückführen liessen. Die ganze Masse dieser Gewohnheiten stammt nicht daher, und so wird das mosaische Gesetz, wenn überhaupt, nur nebensächlich hier zur Erklärung beigezogen werden dürfen.

Im ganzen ist das unverkennbar: auf der Bahn von der einfachen Gedächtnisfeier am Schluss der gemeinsamen Liebesmahlzeit bis zu dem sinnenfälligen rituellen Gepräge der zweiteiligen Messe [1]) behauptet die Schilderung der C. H. schon einen sehr

1) Aber zu der Ansicht, dass schon um 200 der Hauptgottesdienst sich in missa catechumenorum und m. fidelium geschieden hätte, kann man nur von einer vorgefassten Meinung über die „Arkandisziplin" kommen.

fortgeschrittenen Standpunkt; und der bewegende Faktor auf dieser Bahn ist ebensosehr ein ästhetisches Bedürfnis zur würdigen Ausstattung der Feier, als die fortschreitende Nachahmung der heidnischen Mysterien und die gedankenlose Übertragung des diesen anhaftenden krassesten Aberglaubens auf das Palladium der Kirche. Niemand hat dafür ein lebhafteres Gefühl gehabt als Tertullian, der doch selbst uns viel Material beibringt: „hujusmodi enim non religioni, sed superstitioni deputantur, affectata et coacta et curiosi potius quam rationalis officii, certe vel eo coercenda, quod gentilibus adaequent“ (de orat. 15; Reiff. u. Wiss. I, 189, 18 ff.).

Und so entstand die altchristliche Liturgie. Superstitiöse Wertschätzung und feierliche rituelle Ausstattung bedingen sich gegenseitig; es ist unmöglich, bei dem Bilde, welches wir in den C. H. erhalten, eins vom andern zu trennen.

In kleineren Kreisen finden die Agapen statt, je wie sich eine Anzahl Christen dazu zusammenfindet. Sie haben einen gemischten Charakter. Einerseits sind es gewöhnliche gemeinsame Abendmahlzeiten, die nur dadurch ein christliches Gepräge haben, dass sich alle mässig und ruhig benehmen, und dass häufig ein Begüterter einen Kreis von Armen und Witwen dazu einlädt. Andrerseits aber wird zu Anfang jeder Agape ein feierlicher Ritus vollzogen. Der Vorsitzende nimmt ein Brot, spricht ein Segensgebet über die Anwesenden und bekreuzt das Brot; darauf bricht er es und teilt es aus. Alle nehmen dasselbe stehend entgegen; ein Teil wird aufbewahrt, von den Anwesenden mitgenommen und den Katechumenen zugeschickt. Der Brauch ist ein Rudiment aus alter Zeit, als man noch das Abendmahl gemäss seiner Einsetzung am Schluss einer gemeinsamen Mahlzeit zu feiern pflegte. Längst ist die patriarchalische Verbindung gesprengt; das Abendmahl ist schon eine pomphafte, superstitiöse Mysterienfeier. Aber man hat ein Stück, das Brotbrechen, davon abgelöst; der eucharistische Ritus war allgemeine christliche Haussitte geworden und dann bei den Agapen als feierlicher Eingangsakt verblieben, so unzertrennlich mit ihnen verbunden, dass auch bei den Totenmahlen die Eucharistie selbst den Ritus nicht aufhebt. Zuweilen sind Kleriker bei der Agape anwesend; regel-

mässig am Sonntag und bei den Gedächtnismahlen. Der Bischof pflegt dann Ansprachen zu halten; Psalmgesang beschliesst das Mahl [1]).

1) Wenn es überhaupt möglich ist, aus den gelegentlichen, weit verstreuten und auch zeitlich weit auseinander liegenden Notizen Tertullians einen Abriss der in seinem Bereiche üblichen Gottesdienste zu rekonstruieren, so wird sich folgendes ergeben. Auch er scheint (ausser den Agapen) zwei kultische Gemeindefeiern zu kennen, deren eine durch das Abendmahl, deren zweite durch die Predigt charakterisiert war. De cult. fem. II, 11 (Öhler I, 731) werden beide scharf unterschieden: „vobis autem nulla procedendi causa non tetrica. Aut imbecillus aliqui ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur". Es ist Willkür, wenn H. A. Köstlin S. 45 dies als Beweis für die Zweiteiligkeit des Gottesdienstes jener Zeit anführt. Vielleicht ist diese doppelte Feier auch apol. 7 (Öhler I, 137) angedeutet: „cotidie obsidemur, cotidie prodimur, in ipsis plurimum coetibus et congregationibus nostris opprimimur". Der Abendmahlsgottesdienst fand morgens in der Frühe statt; de cor. 3 (Öhler I. 421 f.): „eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus — — sumimus". Aus dem etiam zu schliessen, dass ausserdem ein abendliches Herrnmahl üblich gewesen sei, wird kaum gestattet sein. Darüber, dass das Abendmahl nicht nur Sonntags, sondern auch in der Woche statthatte, s. S. 184. — Eine Beschreibung des Predigtgottesdienstes haben wir de anima 9 (Reiff. u. Wiss. I, 310, 24 ff.): „jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset". Es ist da von einer montanistischen Prophetin die Rede, die aus den einzelnen Akten des Gottesdienstes Material zu ihren Weissagungen zu entnehmen pflegte. Wäre dies ein Abendmahlsgottesdienst gewesen, so wäre eine Nichterwähnung der Eucharistie kaum erklärbar. So aber entspricht diese montanistische Feier durchaus jener charismatischen Versammlung des ersten Korintherbriefes.

VII. Kapitel.

Zeit, Ort, Autor.

Die Aufgabe, unsre Kirchenordnung nach Zeit, Ort und Verfasser zu bestimmen, ist anscheinend eine leichte. Sie trägt ja in Über- und Unterschrift den Namen des Römischen Hippolyt als Verfasser, über dessen Leben wir nach Entdeckung der ‚Refutatio omnium haeresium' feste Daten besitzen. Wenn wir also dieser Tradition Glauben schenken dürfen, könnten wir hier unsre Position nehmen, aus dem reichhaltigen Stoff der C. H. einige leicht zu erhebende argumenta antiquitatis zusammenlesen, vielleicht noch einige Bedenken, die sich dagegen erheben könnten, beseitigen, und dann getrost einer Widerlegung unsrer Ansicht entgegensehen. Diese billige Mühe hat sich von Haneberg gemacht (S. 11—26); wir können uns damit aber nicht begnügen.

Der Kopf der C. H. lautet: „In nomine patris et filii et spiritus sancti, Dei unici. Hi sunt canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Hippolytus, princeps episcoporum Romanorum secundum mandata apostolorum, ex parte spiritus sancti, qui loquebatur per eum. Sunt autem hi canones numero triginta octo. In pace a domino. Amen"[1]). Und die Nachschrift heisst: „Ad finem perducti sunt canones sancti patriarchae Hippolyti, primi patriarcharum urbis magnae Romae, quos composuit. Numerus autem eorum est triginta octo canones.

---

1) Rieu, catal. mss. orient. Mus. Brit. II S. 24: „Hi sunt canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Abulides (Hippolytus), archiepiscopus Romae, quasi mandata apostolorum, e spiritu sancto, qui locutus est per eum. Numerus eorum est triginta octo canones".

Deus nos adjuvet, ut illos opere consequamur. Lausque sit Deo semper, perenniter in aeternum" [1]).

Das Nachwort wird nun schwerlich selbständige Geltung beanspruchen können. Es erscheint als die müssige Bemerkung eines späten Schreibers oder Übersetzers. Von Wert und Interesse ist nur die Überschrift. Aber Vertrauen verdient auch sie nicht. Dass sie in dieser Gestalt aus dem 3. Jahrhundert stamme, wird niemand behaupten wollen. Der „oberste der Römischen Bischöfe" (d. h. der Patriarch von Rom) ist ein Unding für jene Zeit, auch die behauptete Inspiration der Schrift durch den heiligen Geist muss Bedenken erregen. Die Zählung nach 38 canones setzt nicht nur die grosse Masse der zahlreichen Interpolationen, sondern auch die jetzige Unordnung der canones voraus. Von Wichtigkeit können für uns nur die zwei positiven Angaben sein, der Titel: canones ecclesiae et praecepta, und der Verfasser: Hippolytus, princeps episcoporum Romanorum. Gegen die mögliche Echtheit der ersteren werden sich kaum gegründete Einwendungen machen lassen; desto mehr gegen die zweite Notiz. Man kann die Glaubwürdigkeit derselben nicht etwa damit verteidigen, dass hier eine K.-O., deren Geschichte, soweit bemerkbar, lediglich in Ägypten verläuft, sich auf einen Römer als Verfasser berufe; noch weniger damit, dass hier eine richtige Erinnerung an den kirchlichen Rang des Hippolyt vorliege, der uns erst neuerdings durch die Refut. bekannt geworden wäre. Ebenso führen sich die Const. Apost. auf den Römischen Clemens zurück. In dieser Tradition, vermöge deren der Orient sein Kirchenrecht von Römischen Bischöfen erhalten haben will, ist ein treffender Ausdruck zu finden für die Morgengabe, welche Rom der altkatholischen Kirche dargebracht hat: die festen Ordnungen der kirchlichen Verfassung; aber als historische Notizen sind diese Angaben anscheinend wertlos. Dazu ist gerade das Gedächtnis des Römischen Hippolyt im Orient nie untergegangen. Während der Westen vom 4. Jhdt. an von seiner Persönlichkeit nichts mehr weiss, als dass er Presbyter in Rom und Märtyrer ge-

1) cf. Rieu, a. a. O.: „Finiti sunt canones sancti patriarchae Abulidis, primi patriarcharum urbis maximae Romae, quos constituit. Numerus eorum est triginta octo canones".

wesen sei, und nur in jener Notiz der Damasischen Ehreninschrift, die auch Prudentius las und besang, dass Hippolyt einst Anhänger Novatians gewesen, eine Erinnerung an seine kirchliche Stellung in Rom dämmert, bezeichnet ihn der Orient seit der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. ständig [1]) — wie die C. H. — als „Patriarchen von Rom", seine Schriften wurden fleissig gelesen und häufig citiert, er ist einer der bekanntesten „Lehrer der Kirche", der *γλυκύτατος καὶ εὐνούστατος, ὁ τῆς εὐσεβείας μάρτυς*, der *γνώριμος τῶν ἀποστόλων* (cf. Döllinger S. 91—96; Overbeck, Quaest. Hippolyt. specimen 1864 S. 12—42).

Unter diesen Umständen müssen wir die so übel überlieferte Autorschaft des Hippolyt mit mistrauischen Augen ansehen. Die Menge der offenbar spätesten Bestandteile der Überschrift lässt auch den Namen des Verfassers als verdächtig erscheinen. Wir haben kein Recht, aus diesem Schutthaufen den Namen des Hippolyt als Goldkorn herauszulesen. Wenn im Orient eine namenlose K.-O. umlief, schrieb man sie vielleicht am ersten dem „Patriarchen Hippolyt" zu. Unter seinem Namen kursieren auch in der That eine verhältnismässig grosse Anzahl von unechten Schriften [2]). Wir müssen also notgedrungen die C. H. zunächst betrachten, als wären sie namenlos überliefert. Die

---

1) Zuerst Apollinaris von Laodicea († 390); de Lagarde, Hippol. S. 171, n. 72. cf. Neumann, der röm. Staat u. die allgem. Kirche I, S. 258.

2) Dazu gehören:

1. Die Schrift *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* (de Lagarde S. 57—63), cf. Döllinger S. 318 ff. Caspari III, 407 A. 235.

2. Die *ὑπόθεσις διηγήσεως εἰς τοὺς ψαλμούς* (de Lag. S. 187—194), cf. Overbeck S. 6 f.

3. Der *λόγος περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ* (de Lag. S. 92—123), cf. de Lagarde, Proverbien S. 72 Anm. 1.

4. Die Homilie *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (de Lag. S. 36—43; grösstenteils syrisch in dem cod syr. 12 165 des Brit. Mus.), cf. Caspari S. 382 f.

5. *περὶ τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου, ὅπου ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ καὶ ἐτελειώθη* (Fabric I, app. S. 30 f., eine andre Recension bei de Lagarde, Const. Apost. S. 282 ff.). Dort ist die K.-G. des Eusebius ausgeschrieben.

Und wer weiss, wie viele von den Fragmenten Hippolyts noch ausserdem seinen Namen mit Unrecht führen? Bei einem grossen Teil derselben müssen wir bis jetzt die Hippolyteische Herkunft auf Treu und Glauben hinnehmen.

Tradition, welche auf Hippolyt führt, kann nur dann Wert erhalten, wenn sie durch andere, gewichtige Gründe unterstützt wird. Zunächst müssen wir uns an die Daten halten, welche der Inhalt der C. H. an die Hand giebt.

Doch ist dabei eine Rücksichtnahme auf den Zustand geboten, in dem die C. H. uns vorliegen. Sie haben eine dreifache Übersetzung durchmachen müssen, aus dem Griechischen ins Koptische, aus dem Koptischen ins Arabische, aus dem Arabischen ins Lateinische. Wir haben sie ferner aus einem Wust von Überarbeitungen und Zusätzen herausschälen müssen, die zum Teil so weitgehend waren, dass wir den ursprünglichen Wortlaut nur vermuten konnten. Dieser Thatbestand wird zwar einigermassen gebessert dadurch, dass wir eine Bearbeitung in der Ä. K.-O. besitzen; aber auch diese haben wir nur durch eine Kette von Übersetzungen, wenngleich sie von Interpolationen verschont geblieben zu sein scheint. Immerhin sind wir imstande, durch Vergleichung beide einigermassen zu kontrollieren. Bei diesem Zustande wird es erste Pflicht sein, allen solchen Beweisen ein möglichst geringes Gewicht beizulegen, die sich auf einzelne Worte und Ausdrücke stützen, zumal wenn diese in der Ä. K.-O. nicht erhalten sind. Das trifft hier besonders den dogmatischen Standpunkt des Verfassers. Wir haben in c. I § 1 ff. ein kurzes Glaubensbekenntnis, vom Autor im Namen einer Mehrheit aufgestellt, um Andersgläubige von der Kirche auszuschliessen; in c. XIX § 124—131 ein Symbol; kurze dogmatische Äusserungen in c. XX § 156 und c. XXII § 196. Würde bei guter Überlieferung ein Hauptgewicht auf diese Stellen zu legen sein, so müssen wir so auf jeden Beitrag für unsre Fragen aus diesen Quellen verzichten. Denn c. I § 1—6 ist in der Ä. K.-O. nicht bearbeitet, ebenso wenig die kurzen Äusserungen c. XX § 156 und c. XXII § 196; ein Symbol findet sich zwar dort auch an derselben Stelle, aber in ganz neuer Form; und das Symbol ist wohl die wenigst geeignete Basis für eine sichere Beweisführung. Denn die C. H. sind noch später lange Zeit praktisch gebraucht worden — das zeigen die Interpolationen —, und darunter wird das Symbol am meisten zu leiden gehabt haben [1]).

1) Eine Analyse des Symbols bestätigt diese Vermutung. Es ist durchsetzt von späteren Zusätzen und entstellt durch eigentümliche Auslassungen.

Wir werden uns also auf das anderweitige Material zu beschränken haben: auf die allgemeinen Zustände der Kirche, der Verfassung und des Kultus, in welche unsre Schrift eingezeichnet ist; auf die Anschauungen, die der Verfasser über die Fragen der Zeit, das Verhältnis der Kirche zum Staat, zu andern Religionen zur Schau trägt. Einiges Material hat uns die Darstellung der Verfassung und des Kultus geliefert. Das Bild, welches wir dort erhalten haben, ist bei weitem nicht so abhängig von den Textfragen; es legitimiert sich durch sich selber, durch seine organische, in sich zusammenstimmende Einheit.

An diesem Punkte versagt auch die Parallele der Ä. K.-O.; denn das Symbol dort scheint nicht eine Bearbeitung des der C. H. zu sein. Immerhin lässt sich erweisen, dass die Grundlage dieses Symbols alt sein muss, und dass nicht etwa bei einer der Redaktionen ein fertiges Symbol an seine Stelle gerückt wurde. Mit den Symbolen der koptischen Kirche, sowohl mit dem kurzen Taufsymbol (cf. Caspari Bd. II, S. 12 u. A. 48), wie mit dem Messsymbol, dem Nic.-Const. (cf. a. a. O. I, S. 106) hat es nichts gemein. Sein Gebrauch, wie seine daraus resultierende Umarbeitung stammt aus früherer Zeit. Dahin gehören einige spezifisch orientalische Zusätze, die sich so eigentümlich in dem wortarmen Bekenntnis ausnehmen, nämlich 1) das dritte Glied des zweiten Artikels: „qui venit ad salvandum genus humanum“, denn diese Einleitung über das Kommen Christi auf Erden findet sich in allen orientalischen Symbolen (cf. a. a. O. III, S. 47 u. A. 81); singulär ist nur die unlogische Stellung nach der Geburt aus Maria. 2) Das „pro nobis“ nach „crucifixus est“, das ebenfalls häufig in den orientalischen Bekenntnissen des 4. Jahrhunderts ist (cf. a. a. O. A. 80); und es wird auf die gleiche Quelle, nicht auf den ursprünglichen Bestand der C. H. zurückzuführen sein, wenn die Ä. K.-O. denselben Zusatz hat. 3) Das *παράκλητον* im dritten Artikel. Nicht das Vorkommen dieser Zusätze kann befremden, eher der Umstand, dass es so wenige sind, da eine Reihe andrer orientalischer Charakteristika fehlen. So der Zusatz „unum“ beim ersten und zweiten Artikel (cf. a. a. O. S. 50 A. 88) und das Bekenntnis zu Gott, als dem Schöpfer aller Dinge (cf. a. a. O. S. 52 f. u. A. 91; S. 56 f.), die im Orient durchgehend sind. In diesen wie andern Punkten stimmt das Symbol mit den einfachen Symbolen des Abendlandes, und daraus ergiebt sich wieder, dass als Masstab seiner Beurteilung das altrömische Symbol anzuwenden ist, was schon durch die erwiesene (vermöge der Linie C. H. — Ä. K.-O. — Const. Apost.) Abfassung im 3. Jahrhundert nahegelegt ist. Wenn wir nun dieses zum Vergleich herbeiziehen, so frappiert das Wegfallen einiger Glieder; 1) im zweiten Artikel des *μονογενῆ* und *τὸν κύριον ἡμῶν*, und 2) im dritten Artikel aller Zusätze zu dem *πνεῦμα ἅγιον*. Das wird sich kaum durch abendländische Parallelen erklären lassen, wo in der That das Fehlen einiger, und auch gerade dieser

Für die äussere Lage der Kirche ist vor allem beachtenswert, dass Martyrien im Gesichtskreise des Verfassers liegen. Zwar ist dafür nicht die Bestimmung c. XIX § 101, über die „Bluttaufe" anzuführen, wonach die Wirkung des Martyriums der der Taufe gleichkomme. Das ist ein leerer kirchenrechtlicher Satz, der sich von Melito an (cf. Routh, Rel. sacr. I², S. 124 IV) durch die ganze kirchenrechtliche Literatur bis in das corpus juris canonici verfolgen lässt. Aber die Bestimmungen c. VI § 43—47 gehören hierher. Wer um Christi willen irgendwie bestraft wird, ist dadurch ipso facto Presbyter; wer, ohne bestraft zu werden, Konfessor geworden ist, wird zum Presbyter ordiniert; im ersteren Falle kann selbst ein Sklave ins Presbyterium kommen, nur dass er ordiniert wird, jedoch ohne Herabrufung des Geistes im Gebet, denn den Geist hat er schon im Martyrium erhalten. Aus der Spezialisierung dieser Bestimmungen geht hervor, dass hier nicht etwa bloss die gedachte Möglichkeit, sondern der praktische Fall ins Auge gefasst wird;

---

im zweiten Artikel nachzuweisen ist (cf. a. a. O. III, S. 62 f.), sondern es wird der Nachlässigkeit der Überlieferung schuld zu geben sein. Auch andre Singularitäten, wie die aktive Fassung des zweiten Gliedes des zweiten Artikels: „quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto", und die Stellung „Pilati Pontii" (das übrigens auch bei Makrizius: Historia Coptorum Christianororum, herausgeg. u. übers. von Wetzer 1828 S. 9) wird man auf sich beruhen lassen müssen. Das Fehlen des *ταφέντα* im zweiten Artikel dagegen könnte möglicherweise ursprünglich sein (cf. die Ä. K.-O. und Patres apost. ed. v. Gebhardt, Harnack, Zahn I, 2 S. 138; auch Bornemann: Taufsymbol Justins, Ztschr. f. K.-G. III, 1879, S. 23 f.). Ein näheres Eingehen hierauf wird kaum fruchtbringend sein. — Dass der Zusatz zum dritten Artikel „procedentem a patre filioque" nicht ursprünglich ist, bedarf trotz Hanebergs Freude über diese alte Bezeugung der abendländischen Lehre unter Einsichtigen keines Beweises. Es kann erst der koptischen oder gar arabischen Geschichte der C. H. entstammen. — Caspari und Hahn berücksichtigen dies Symbol nicht. — Die dogmatischen Äusserungen c. XX § 156: „qui huic adversatur neque morbo neque infortunio vel necessitate excusatus, extra canonem versatur Deoque ipsi adversatur, qui pro nobis jejunavit" und c. XXII § 196: „norunt, dominum universi impassibilem pro nobis passum esse eo tempore" klingen geradezu patripassianisch. Aber es ist zu bemerken, dass die Ä. K.-O. beide Sätze nicht kennt, und dass in dem ersten nach der Übersetzung Bunsens (cf. die Anm. zu der Stelle) das „qui pro nobis jejunavit" fehlt, und dass endlich der in § 196 unmittelbar folgende Passus sicher unecht ist, und so wohl diese Worte auch mit sich zieht.

dem Verfasser ist das Martyrium ein wesentlicher Faktor für seine Kirchenverfassung. Diese Erkenntnis wird allerdings eingeschränkt durch c. XIX § 144. 145. Wir sahen, dass darnach die Zahl der Presbyter dieser Gemeinde nur sehr klein gewesen sein kann; denn es wird dort der Fall gesetzt, dass nicht mehr als zwei vorhanden sind. Wenn wir uns aber erinnern, dass die Martyrien nicht einmal die einzige Quelle für das Presbyterium sind, dass vielmehr auch jeder mit dem Charisma der Krankenheilung Ausgestattete Presbyter werden soll, so ist zu schliessen, dass die Zahl der Märtyrer und Konfessoren nur eine sehr geringe gewesen sein kann, dass also die Martyrien zu den Seltenheiten gehörten.

Noch ein anderes Moment bestätigt dies. Solange es in der christlichen Kirche Märtyrer gegeben hat, solange hat es auch Renegaten gegeben; und es scheint, als wenn zu allen Zeiten die Zahl der lapsi die der coronati überstiegen hätte (cf. Harnack, Artikel „lapsi" Herzogs RE[2] Bd. 8 S. 420 f.). Alle die überschwenglichen Belohnungen, welche Christus und nach ihm die Kirche dem guten Kämpfer verhiess, alle die Strafen schwerster Art, welche die Kirche dem Feigen androhte, sind nicht imstande gewesen, die Schaar der Schwachherzigen verschwinden zu machen. Bei der ersten grossen Verfolgung nach der langen Friedenszeit in der ersten Hälfte des 3. Jhdts. wurde die Frage nach der Behandlung der Gefallenen eine der brennendsten, und notgedrungen milderte man die alte Strenge der Kirchenzucht. Jede Kirchenordnung also, die in Zeiten der Verfolgung verfasst ist, muss auch zu dieser Schattenseite der Martyrien Stellung nehmen. Anders die C. H. Sie sehen in den Martyrien nur helles Licht; die höchsten Gnadengaben fliessen der Kirche hierdurch zu; und sie kann nicht genug thun, dies kostbare Material in hinreichender Weise zu verwerten. Unter den zahlreichen disziplinaren Bestimmungen wird eine Strafe für den Abfall nicht erwähnt. So schreibt aber kein Praktiker, dem die tägliche Erfahrung es vor Augen rückt, wie die bittere Not gerade die Nachtseiten der Menschennatur hervortreten lässt; so schreibt ein Theoretiker, dem die Not vergangener Zeiten im goldigen Glanze der Erinnerung vor Augen steht, und der sie für seine friedliche Zeit deshalb ersehnt.

So scheint denn die Beobachtung, dass der Verfasser nicht

in Zeiten grösserer Verfolgungen schrieb, weit sicherer zu sein, als die, dass in seiner Zeit überhaupt Martyrien stattgefunden haben. Auch auf c. XII § 69. 70 ist noch zu verweisen. Der christliche Elementarlehrer wird hier aufgefordert, täglich vor seinen heidnischen Schülern zu sprechen: „non est Deus, nisi pater et filius et spiritus sanctus", und es wird ihm nahegelegt, heimlich dort das Symbol zu lehren. Das müssen wahrlich duldsame Zeiten gewesen sein, in denen eine K.-O. an den Lehrer solche Anforderungen stellen konnte!

Der praktische Gewinn aus dieser Sachlage ist freilich gering. Ausgeschlossen sind nur die Zeiten Marc Aurels und andrerseits die des Decius und seiner Nachfolger. Zwischen beiden war im allgemeinen eine Friedenszeit, hie und da durch vereinzelte Martyrien unterbrochen. Man kann vielleicht noch sagen, dass die Sachlage auf die Zeiten Caracallas, Elagabals und Alexanders besser passt, als auf die des Severus, der 202 ein Reskript gegen die Christen erliess, das eine Verfolgung in Afrika und Ägypten zur Folge hatte.

Weiter führt uns die Verfassungsgeschichte. Wir können dadurch, dass wir unsre Verfassung in das sonst Bekannte einreihen, folgende Momente zur Datierung erheben.

1) Der Klerus besteht aus Bischof, Presbytern und Diakonen; daneben stehen Lektoren, Witwen und Jungfrauen in einem Ehrenrang in der Gemeinde, erstere deswegen, weil sie Aspiranten zum Diakonat sind. Die Stellen, in denen der Subdiakon vorkommt, sind Interpolationen oder Schreibfehler; andere ordines minores sind nicht vorhanden. Das ist aber der Zustand der Verfassung zur Zeit Tertullians (cf. Harnack, Texte und Unters. II, 5 S. 66). Die ordines minores müssen in Rom kurz nach 236 geschaffen sein (cf. a. a. O. S. 97 A. 88), sich aber sehr bald auch in den westlichen Provinzen eingebürgert haben; Cyprian kennt sie schon sämtlich. Unter der Voraussetzung occidentalischen Ursprungs würde sich also hier die Entstehung innerhalb des ersten Drittels des 3. Jhdts. ergeben.

2) Der Verfasser ist sichtlich bemüht, durch allerlei Ehrenvorrechte die Stufenfolge Bischof—Presbyter—Diakon einzuprägen. Aus seinen Bemühungen ist deutlich, dass diese Reihenfolge noch nicht so festgewurzelt ist, und ältere Zustände blicken hie und da durch. Noch findet sich der Satz, dass der Pres-

byter dem Bischof völlig gleichstehe, ausser dass er nicht auf der Cathedra sitzen und nicht ordinieren dürfe (ähnlich allerdings noch Hieronymus und Chrysostomus a. a. O.), obwohl der Thatbestand die Behauptung stark einschränkt. Aber noch ist die Ordination des Presbyters dieselbe wie die des Bischofs. Auch die Superiorität des Presbyters über dem Diakon ist noch keineswegs durchgeführt. Man erkennt leicht, dass Presbyterat und Diakonat im Grunde inkommensurable Grössen sind. Dies letztere Moment ist zwar für die Datierung nicht verwertbar; die rivalisierenden Bestrebungen der Diakonen haben im Westen das 3. Jhdt. überdauert (cf. Hatch-Harnack I, S. 250). Aber das konstatierte Verhältnis von Bischof und Presbyter ist eine Antiquität; darin spricht sich der ältere Zustand, dass der Bischof primus inter pares des Presbyteriums ist, aus, während dieser doch im übrigen hier schon als der lebendige Mittelpunkt aller Lebensäusserungen der Gemeinde erscheint. Das macht es ratsam, die C. H. eher in die erste, als in die zweite Hälfte des 3. Jhdts. zu verlegen.

3) Von besonderer Wichtigkeit ist der „enthusiastische“ Zug, der unsrer K.-O. anhaftet. In alten Zeiten nahmen in der Kirche die charismatisch Begabten die höchsten Ehrenstellen ein; und auch als die Charismen aufzuhören begannen, wurden die noch vorhandenen Gaben aufs höchste geehrt. Daneben stehen die Konfessoren in Ansehen, und ihr Selbstbewusstsein, das sich aus dem allgemeinen Ansehen herleitete, hat dem Klerus, der geordneten Verwaltung der Gemeinde, oft viel zu schaffen gemacht. Unsre K.-O. hat nun darin ihre Bedeutung, dass sie alle charismatisch begnadeten Personen, sowie alle Konfessoren in den Bereich des Klerus zieht. Auf diese Weise sucht sie einen Ausgleich zwischen dem Amt und der ausseramtlichen Autorität einzelner Gemeindeglieder herzustellen. Ihrer Auffassung nach ist eben die religiöse Wirksamkeit der Kleriker der wichtigste Teil ihrer amtlichen Funktionen. Der Bischof ist der höchste Exorcist der Gemeinde; er verrichtet als summus sacerdos Krankenheilungen; ebenso der Presbyter; der Diakon ist der Katechet, und die Exorcisation wird als die wesentliche Befugnis bei seiner Ordination hervorgehoben. Ebendeswegen sollen auch alle, die eine solche Heilungsgabe von Gott erhalten haben, Presbyter werden; ebenso alle Märtyrer, in deren Leiden

um Christi willen sich der Geist Gottes gezeigt hat; ihr Anrecht erstreckt sich teilweise sogar auf die Konfessoren.

Wir haben aber gerade aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jhdts. eine Reihe von Beispielen, die uns beweisen, dass damals die Autorität der Konfessoren nach ihrer Aufnahme in den Klerus hin tendierte.

a) Wenn Tertullian von Valentin (adv. Valent. 4 Öhler II, 385) sagt: „Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit" — so kann das bei der Länge der zeitlichen Entfernung zwischen Valentin und Tertullian gewiss weniger für den Thatbestand, als für die Auffassung Tertullians beweisen. Aber für letztere ist sie höchst instruktiv. Valentin eignete sich durch seine Beanlagung vorzüglich zum Bischof, aber trotzdem wird ihm ein Märtyrer vorgezogen.

b) Zur Zeit des Zephyrin wurde der Konfessor Natalius durch ein Gehalt von monatlich 150 Denaren von Asklepiodot und dem Wechsler Theodot bewogen, Bischof der adoptianischen Partei in Rom zu werden. Die so ernsthaft von dem Anonymus (Eus. h. e. V, 28, 11 f.) berichtete, und darum so lächerliche Geschichte von den nächtlichen Gesichten und den heiligen Engeln, welche den Natalius schliesslich durch Schläge bewegen, sich reuig dem Zephyrin zu Füssen zu werfen, beweist zur Genüge, dass auch er lediglich durch sein Martyrium zu einer Bischofstelle berechtigt war.

c) Ferner ist auf die Geschichte des Kallist zu verweisen, wie sie uns Hippolyt (Refut. IX, 12) erzählt. Denn in dem bewegten Leben dieses Mannes bildet das Martyrium den Wendepunkt; das ganze Interesse des Erzählers ist darauf gerichtet, zu zeigen, in welcher Zwangslage sich Kallist befand, als er sich das Martyrium erwählte, um dieses und damit die ganze Persönlichkeit in schlechtes Licht zu stellen. Es ist bezeichnend, dass er die Schilderung der „Häresie" der „*Καλλιστιανοί*" mit den Worten beginnt (452, 93 f.): *οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Φουσκιανοῦ ἐπάρχου ὄντος Ῥώμης· ὁ δὲ τρόπος τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας τοιόσδε ἦν.* — Kallist war in seinem Wechslergeschäft bankerott geworden, hatte Kapital und Depositen verloren; auf seiner Flucht war er aufgehalten, sein Selbstmordversuch war

vereitelt worden. Aus der Tretmühle, wohin ihn sein Herr zur Strafe geschickt, war er entlassen, weil er vorgab, noch Gelder ausstehen zu haben. Den Beweis für die Wahrheit dieser Aussage konnte er nicht liefern — da geht er an einem Sabbath in die Synagoge und stört den Gottesdienst, indem er sich laut als Christ bekennt; *τέχνην θανάτου ἐπενόησεν* (454, 27 f.). Von den Juden wird er vor den Präfekten geschleppt und angeklagt wegen Störung des Gottesdienstes und seines christlichen Bekenntnisses. Sein Herr eilt herzu und sucht seine Verurteilung als Christ zu hindern, indem er behauptet, Kallist sei kein Christ. Den Juden wird mehr geglaubt, und so wird Kallist zur Deportation nach Sardinien verurteilt.[1]) Durch Durchstecherei kommt er von dort los, er kommt wieder nach Rom; und nun ist die ganze Scene verändert. Von dem Kapital, das er seinem Herrn schuldet, von den Geldern, welche andere Christen und auch Witwen ihm anvertraut hatten, ist nicht mehr die Rede. Der Bischof Victor ist über die Art seiner Befreiung zwar sehr erzürnt, aber statt ihn vor dem Presbyterium zur Verantwortung zu ziehen, schickt er ihn nach Antium, weil er ihn in Rom fürchtet, setzt ihm aber eine monatliche Rente aus. Von da an geht es denn schnell mit ihm aufwärts. Nach Victors Tode wird er Zephyrins rechte Hand, wahrscheinlich Diakon und Aufseher des Cömeteriums, nach dessen Tode selbst Bischof. Man sieht, der Sklave Kallist hat im Martyrium sein Glück gemacht; vorher ein bankerotter Schwindler, gleich darauf erscheint die Gemeinde als sein Schuldner.

Man würde am leichtesten diese in mancher Beziehung dunkle Geschichte erklären können, wenn man annähme, der c. VI § 46. 47 unsrer K.-O. wäre schon damals gültig gewesen, sodass Victor nach Kallists Rückkehr gesetzlich verpflichtet ge-

1) Diese Auffassung glaube ich auch gegen Neumann aufrecht erhalten zu müssen, der a. a. O. S. 89 f. zu beweisen sucht, dass Kallist nicht als Christ, sondern wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes verurteilt wurde. Die Römische Gemeinde und vor allem auch Hippolyt hat Kallist für einen um des Glaubens willen Verurteilten gehalten. Auch Bischof Victor braucht ihm seinen Charakter als Märtyrer nicht abgesprochen zu haben, wenn er ihn nicht auf die der Marcia eingereichte Liste setzte. Dass er *τὰ ὑπ' αὐτοῦ τετολμημένα*, d. h. sein Vorleben, kannte, und andrerseits seine Rabulistereien fürchtete, genügt vollständig zur Erklärung seines Thuns.

wesen wäre, ihn zum Presbyter zu ordinieren; und dass er, um sich dieser Verpflichtung zu entziehen, ihn nach Antium geschickt, um ihn abzufinden, ihm das Gehalt ausgesetzt hätte. Um dies behaupten zu können, fehlt es freilich an Anzeichen von genügender Bestimmtheit. Aber das wenigstens ist aus der Lebensgeschichte Kallists deutlich, dass schon zu Victors Zeiten der sicherste Weg zum Klerus der des Martyriums war, und dass dieser Weg selbst für Männer mit anrüchiger Vergangenheit zum Ziele führte.

d) Vielgenannt im Cyprianischen Briefwechsel ist der Konfessor und Presbyter Maximus, der sich in Rom zu Novatian schlug, dann aber zu Cornelius zurückkehrte, und von diesem in seiner Presbyterstelle belassen wurde (cf. Eus. h. e. VI, 43, 6).

e) Dieselbe Rolle spielte der Presbyter und Konfessor Moses in Rom (cf. Cypr. ep. 55, 5; Eus. h. e. VI, 43, 20).

f. Asklepiades, der spätere Bischof von Antiochien, war in der Verfolgung des Severus Bekenner geworden (Eus. h. e. VI, 11, 4).

g) Alexander, später Bischof von Jerusalem, hatte zur selben Zeit Gefängnis erduldet (Eus. VI, 8, 7).

h) Wir haben aber noch ein Beispiel. Nach der ersten Verfolgung in Carthago teilt Cyprian ep. 39 dem Klerus mit, dass er die Konfessoren Celerinus und Aurelius zu Lektoren eingesetzt habe. Aber er fährt fort (Hartel II S. 584, 25 ff): „ceterum presbyterii honorem designasse nos illis jam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum“ etc. Er nimmt diese Lektoren also sogleich für den Presbyterat in Aussicht und bestimmt, dass sie von vornherein die höheren Sporteln der Presbyter aus der Gemeindekasse erhalten sollen. Man möchte es fast aus den Worten Cyprians herauslesen, dass er sich eigentlich verpflichtet fühlte, diese Konfessoren sogleich zu vollen Presbytern zu machen. Deshalb erhebt er auch das niedere Amt in so hohen Ausdrücken und setzt es in Parallele mit dem Presbyterat (c. 4). Seine Worte klingen so, als wäre es allgemeiner Usus gewesen, Konfessoren in den Klerus aufzunehmen. „Agnoscenda et amplectenda sunt — — — beneficia divina, quibus ecclesiam suam dominus inlustrare temporibus nostris et honestare dignatus est, commeatum dando bonis con-

fessoribus suis et martyribus gloriosis, ut qui sublimiter Christum confessi essent clerum postmodum Christi ministeriis ecclesiasticis adornarent" — so beginnt er (Hartel II, 581, 18 ff.) seinen Brief. Das Verfahren ist um so auffallender, als die Carriere Lektor-Presbyter sonst kaum verständlich ist. Das Lektoramt im Klerus hat mit dem des Presbyters nichts gemeinsam. Das ist offenbar, dass es damals in Carthago etwas nicht Ungewöhnliches gewesen sein muss, Konfessoren in den Klerus aufzunehmen; und nach unsern bisherigen Ergebnissen wird es wahrscheinlich, dass eine Affinität zwischen Martyrium und Presbyterium auch hier zu konstatieren ist, und dass der Lektorat zwischen beiden nur als der angesehenste ordo minor wegen der Jugend der Konfessoren (c. 5) als Mittelstufe eingeschoben wurde.

Was aber auf Grund des 39. Briefes nur als Konjectur vorgetragen werden kann, lehrt der 38. Brief über den Konfessor Aurelius unzweifelhaft. Die Worte sprechen so für sich selbst, dass sie ohne Kommentar hingestellt werden dürfen. „In ordinationibus clericis, fratres carissimi, solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare. Sed exspectanda non sunt testimonia humana, cum praecedunt divina suffragia — — —. Ita et dignitate excelsus est et humilitate summissus, ut appareat illum divinitus reservatum, qui ad ecclesiasticam disciplinam ceteris esset exemplo, quomodo servi Dei in confessione virtutibus vincerent, post confessionem moribus eminerent. Merebatur talis clericae ordinationis ulteriores gradus et incrementa majora, non de annis suis, sed de meritis aestimandus. Sed interim placuit ut ab officio lectionis incipiat; — — — vos orationibus frequenter insistite et preces nostras vestris precibus adjuvate, ut Domini misericordia favens nobis cito plebi suae et sacerdotem reddat incolumem et martyrem cum sacerdote lectorem (Hartel II, 579, 17 ff.; 580, 15 ff.; 581, 10 ff.).

Jeden Zweifel benimmt endlich — fast zum Ueberfluss — der 40. Brief über den Märtyrer Numidicus. Nach der Steinigung wunderbar am Leben erhalten, wird dieser von Cyprian sofort zum Presbyter designiert. Ebenso liegt die Sache bei dem Märtyrer und Presbyter Rogatian (cf. ep. 6. 7. 13. 41. 42). Hier sehen wir noch einmal deutlich, dass Aurelius und Celerinus

nur wegen ihrer Jugend nicht sogleich volle Presbyter wurden, sondern inzwischen Lektoren, mit dem Sportelrecht der Presbyter. Freilich kennt Cyprian auch die feine, und doch theologisch so interessante Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren nicht; der Märtyrer ist ihm nicht ipso facto Presbyter, sondern wird erst ordiniert (cf. ep. 40). Er ist auch weit entfernt, alle Märtyrer und Konfessoren zu Presbytern zu ordinieren; und wenn der Konfessor zu jung ist, um im Presbyterium zu sitzen, so wird er inzwischen Lektor. Das alles sind den C. H. gegenüber Einschränkungen, wie sie die praktische Erfahrung schafft. Der c. VI der C. H. trägt ganz die frische Farbe einer erstmaligen Einrichtung; für Zeiten der Verfolgung war sie eigentlich wenig geschaffen. Cyprian kennt den Grundsatz auch; aber er gebraucht ihn als Mittel zu seinen Zwecken; er wird genau gewusst haben, warum er bei dem einen Konfessor eine dignatio divina zum Presbyterat erkannte, bei dem andern nicht.

So sehen wir denn, dass eine Bestimmung wie c. VI der C. H. nicht etwas durchaus Neues und Singuläres bietet. Wir konnten eine Reihe Parallelen aufzeigen, zum Teil derart, dass man versucht ist, die berichteten Facta aus ähnlichen kirchenrechtlichen Bestimmungen abzuleiten. Und die grosse Mehrzahl unserer Beispiele stammte aus Rom bezw. Carthago. Wir fanden zwar auch auf dem Bischofstuhle von Antiochien und Jerusalem ehemalige Märtyrer und Konfessoren; das beweist, dass die Bevorzugung der christlichen Helden bei den klerikalen Ämtern auch im Orient gebräuchlich war, obgleich sie sich dort bei weitem nicht mit der Bestimmtheit nachweisen lässt, wie im Occident. Vor allem aber ist die Fassung unseres c. VI im höchsten Grade charakteristisch für occidentale Anschauungen. Vielleicht kein Institut der Gemeinde verlangte so gebieterisch eine individuelle Beurteilung, von Fall zu Fall, wie das Martyrium. Gerade der populären Hochschätzung und Überschätzung gegenüber erwuchs dem Gesetzgeber die Pflicht, energisch auf das „Ehre wem Ehre gebühret“ hinzuweisen. Unser Autor ist weit davon entfernt. Er presst ein Institut, das dies am wenigsten ertrug, in feste juristische Distinktionen. Jeden Fall will er nach fester Regel beurteilt wissen. Dem schlimmsten Misbrauch war damit Thor und Thür geöffnet; Geschichten

wie das Martyrium des Kallist mussten häufiger werden. Aber dem Schema zu liebe wird dies alles unbeachtet gelassen. Die rücksichtslose Anwendung des juristischen Schemas auf Dogma und Verfassung ist aber eines der bemerkenswertesten Charakteristika der occidentalischen Theologie. Grund genug, den Verfasser der C. H. nur im Westen zu suchen.

4) Einen Anhalt zur Datiernng giebt uns auch die Bestimmung über die Bischofswahl (c. II § 7—10). Wir kennen nämlich aus Cyprians Briefwechsel die Momente, die zu einer gültigen Bischofseinsetzung gehörten, genau. Nach ep. 67, 5 und 55, 8 [1]) gehört zweierlei dazu: die Wahl durch Klerus und Gemeinde, die Zustimmuug und Weihe durch die anwesenden Bischöfe, deren Zahl, je nach Umständen verschieden, auf 5 (ep. 59), 6 (ep. 56), und 16 (ep. 55) angegeben wird. Ist aber schon aus Cyprian ersichtlich, dass der Nachdruck auf die Weihe durch die anwesenden Bischöfe gelegt ist, so bestätigt uns dies der Brief des Cornelius (Eus. h. e. VI, 43). Dort wird von Novatian erzählt, dass er, um Bischof zu werden, sich drei einfältige Bischöfe aus kleinen Orten Italiens kommen liess, sie betrunken machte, und sich dann von ihnen ordinieren liess. Also schon damals muss die Ansicht geherrscht haben, dass das constitutive Element einer Bischofswahl die Weihe von mindestens drei

---

1) ep. 67, 5 (Hartel II, 739, 7 ff.): „Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui propositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conveniant, et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit. Quod et apud vos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum, qui in praesentia convenerant — — —, judicio episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur".

ep. 55, 8 (Hartel II, 629, 18 ff.): „Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris, qui tunc in urbe Roma aderant, qui ad nos litteras honorificas et laudabiles et testimonio suae praedicationis inlustres de ejus ordinatione miserunt. Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus esset".

andern Bischöfen war[1]) und dass man der Wahl durch die Gemeinde schliesslich entraten könne.

Ganz anders lautet unser c. II § 7—10. Auch hier wird die Ordination von einem der anwesenden Bischöfe oder einem Presbyter vollzogen, aber die Wahl liegt in der Hand der Gemeinde, die in feierlicher gottesdienstlicher Versammlung ausspricht: „nos eligimus eum", und am Schluss der Exhomologese gemeinsam betet: „o Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti". Dass der Klerus an der Wahl durch einen besondern Akt betheiligt ist, wird nicht gesagt, und also nicht vorausgesetzt. Die vorhandenen Differenzen dürfen hier gepresst werden, denn die Bestimmung steht in einer Kirchenordnung, die von einem Bischof verfasst ist. Das Schweigen über die Beteiligung des Klerus an der Wahl ist so bedeutsam, als wenn das Gegenteil ausdrücklich gesagt wäre. Die Bischofswahl liegt hier also gänzlich in der Hand der Gemeinde; die nachfolgende Ordination erscheint danach als selbstverständliche Folge der Wahl, obwohl sie erst den Ordinanden mit den Kräften zur Führung seines Amtes ausrüstet.

Ein anderer, sehr altertümlicher Zug dieses c. ist der, dass die Ordination durch einen Bischof oder einen Presbyter geschieht. Also die Anwesenheit der benachbarten Bischöfe ist zwar als Regel vorausgesetzt, aber unter Umständen kann die Gemeinde sich ihren Bischof ohne fremde Beihülfe ordinieren. Denn auch der Presbyter, dem sonst jede Ordination untersagt ist, kann als Vertreter seines Kollegiums die Weihe des Bischofs vollziehen.

Das ist an sich klar und bedarf keiner Belege, dass die Bestimmung in den C. H. eine frühere Stufe der Entwicklung zeigt, als die zur Zeit Cyprians herrschende Praxis es ist. Im Laufe der Zeit musste aus den C. H. zunächst der ordinierende Presbyter wegfallen, wie er denn auch schon in der Ä. K.-O. (c. 31) fortgelassen ist, und bei dem sich immer steigernden Wertlegen auf Ceremonien musste auch bei der Bischofswahl das Schwergewicht auf die Weihe fallen, bei der sich immer mehr entwickelnden Metropolitanverfassung mehr auf die An-

1) Zwei oder drei Bischöfe fordern Const. Apost. III, 20; VIII, 4. 26; Can. Apost. 1.

wesenheit der Nachbarbischöfe. Andrerseits aber ist die Betonung der Bischofswahl durch das Volk bei Cyprian nur als überkommene Gewohnheit zu verstehen; Cyprian hätte sie nicht geschaffen. Unsere K.-O. fiele demnach, wenn sie occidentalisch ist, einige Zeit vor Cyprian.

5) Der Bischof wird in dem Weihegebet als Nachfolger der Apostel bezeichnet; derselbe Geist, der durch Christus auf den Zwölfen ruhte, kommt auf ihn herab. So ist denn auch der Bischof der Bürge der apostolischen Tradition, sodass der Verfasser c. XXIII § 252 den ganzen Inhalt der K.-O. als apostolisches Erbteil bezeichnen kann. Nun wissen wir aber. dass die Theorie von dem apostolischen Bischofamte eine occidentalische ist, dass sie in ihrem vollen Umfange zuerst von den beiden Rivalen Hippolyt und Kallist vertreten wurde, und dass sie sich im Osten sehr langsam eingebürgert hat (cf. Harnack: D.-G. 1² S. 332). Der abendländische Ursprung unserer K.-O. ist damit sehr wahrscheinlich. —

Eine Reihe von Anknüpfungspunkten zur Datierung liefern uns auch die umfangreichen Ausführungen über Kultus und Sitte. Bei dem Gebrauch solcher Daten ist allerdings grösste Vorsicht geboten. Kultus und Sitte haben sich nicht uniform entwickelt. Trotzdem glaubten wir an einzelnen Punkten eine Entwicklung wahrnehmen zu können, und wir können es uns nicht versagen, sie hier anzuführen. Ihr Wert ist sehr verschieden. Ein einzelner Punkt kann leicht täuschen, aber die Mehrzahl vermehrt die Sicherheit. Wir dürfen daher hier den Ertrag unserer Bemühungen verwerten.

6) Seit mindestens dem Anfang des 2. Jahrhunderts bis zum Ende desselben hören wir allgemein den Sonntag als ausschliesslichen Tag des Abendmahlsgottesdienstes bezeichnen. Andrerseits ist zu Cyprians Zeiten die tägliche Begehung der Eucharistie Sitte. Auch bei Tertullian war nicht nur der Sonntag durch die Abendmahlsfeier ausgezeichnet, wie überhaupt zu Anfang des 3. Jhdts. das Recht der Cyprianischen Sitte noch bestritten, die ältere des 2. Jhdts. aber schon überschritten ist. Das ist aber derselbe Zustand, den wir in den C. H. finden. Jeden Sonntag ist ein eucharistischer Gottesdienst, aber auch an den Wochentagen, so oft der Bischof bestimmt. So liegt es nahe, unsre K.-O. in jene Übergangszeit, und zwar in den Occident zu verlegen.

7) Es war eine alte Sitte, dass die Gemeinde unmittelbar vor Empfang der Eucharistie das Weihegebet des Liturgen durch ein gemeinsames Amen bestätigte (Didache; Justin). In derselben Form finden wir den Brauch noch in Alexandrien zur Zeit des Dionys. In Rom dagegen hatte sich schon vorher — das erste Zeugnis ist der Brief des Cornelius — die Sitte insofern geändert, als jeder einzelne Empfänger nach Genuss der h. Speise Amen zu sagen pflegte, wie es noch zu Zeiten des Ambrosius und Augustin üblich war. Die C. H. zeigen die spätere, Römische Sitte, die sich zwischen Justin und Cornelius eingebürgert haben muss. Unter Voraussetzung ihrer Entstehung in der ersten Hälfte des 3. Jhdts. dürfte demnach ihre Abfassung im Gebiet der Römischen Sitte, sicherlich aber nicht in Alexandrien zu suchen sein.

8) Der Ertrag der Oblationen der Gemeinde wurde ursprünglich zum Unterhalt der Propheten, daneben zur Unterstützung der Bedürftigen verwandt (Didache). Nach dem Aussterben der charismatischen Lehrer scheint deren Anspruch auf die Gemeindekasse nicht sofort auf die Kleriker übergegangen zu sein; die Gaben wurden zunächst noch lediglich den Armen zugewandt. Den ersten Gehalt des Klerus in der Grosskirche finden wir bei Cyprian, andrerseits in der syrischen Didascalia. Die C. H. aber schliessen ihn ausdrücklich aus; wie bei Justin kommt hier das Gemeindeeinkommen den Armen zu gute. Ein neuer Grund, nicht unter Cyprians Zeit hinabzugehen.

9) Die Agapen sind in den C. H. längst von der Eucharistie abgetrennt, so lange schon, dass die eucharistische Feier mit einem ausgebildeten Ritual ausgestattet ist. Die Abendmahlsfeier der C. H. ist eine Fortentwicklung der Justinischen, wie Schritt für Schritt nachgewiesen wurde. Das für das 3. Jhdt. nur durch den Abendländer Cyprian bezeugte „sursum corda — habemus ad dominum" finden wir auch in den C. H. Dagegen ist noch zu Clemens' Zeiten in Alexandrien die ursprüngliche, formlosere Art der Eucharistie in Verbindung mit den gemeinsamen Mahlzeiten Sitte. Dadurch ist die Abfassung der C. H. in Ägypten ausgeschlossen und die in der Römischen Autoritätssphäre wahrscheinlich geworden. Denn die Ausbildung des gottesdienstlichen Rituals haben wir, wenn nicht alles trügt, nach Rom zu verlegen.

10) Bei der Justinischen Beschreibung des Sonntagsgottesdienstes teilen die Diakonen die Eucharistie aus; Cyprian erwähnt, dass der Diakon den Kelch, also doch auch wohl das Brot, zu spenden pflegte [1]). Tertullian dagegen hebt hervor: „eucharistiae sacramentum“ — — — nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus“ (de cor. 3, Öhler I, 421), womit die Diakonen direkt ausgeschlossen sind, denn die praesidentes sind Bischof und Presbyter. Damit giebt er genau die Ansicht der C. H. wieder, wo die Austeilung zum Amt des Bischofs und der Presbyter gehört, der Diakon das Recht dazu nur mit deren Erlaubnis hat. Wenn die Heimat der C. H. nicht weit von der Tertullians entfernt ist, liegt es nahe, sie auch zeitlich nicht von ihm zu trennen.

11) Als ein Erkennungszeichen für die Zeit der C. H. darf aber auch der Priesterbegriff angeführt werden. Nach Hanebergs Übersetzung scheint es allerdings, als wenn das Wort sacerdos das gewöhnliche wäre, und speziell von dem Presbyter häufig angewandt würde. Aber thatsächlich kommt das Wort — ausser c. XII § 67 von dem heidnischen Priester — dreimal vor: c. XXIV § 200 und c. XXXVI § 188 (zweimal), und die Art seiner Verwendung scheint die Güte der Überlieferung an diesem Punkte zu verbürgen. Denn der Priesterbegriff der C. H. ist der Tertullians und nicht der Cyprians. Er wird hier lediglich vom Bischof angewandt und bezieht sich auf den Presbyter nur insofern, als der Bischof c. XXIV § 200 princeps sacerdotum genannt wird; ebenso wie er bei Tertullian summus sacerdos, (de bapt. 17) und bei Hippolyt (Ref. I, S. 4, 53) als Besitzer der *ἀρχιερατεία* bezeichnet wird. Es ist ferner noch keineswegs die solenne Bezeichnung; in dem langen Abschnitt der Ordinationen kommt er gar nicht vor. Er bezeichnet endlich noch nicht die spezielle Dignität seines Inhabers; es ist noch kein Kapital im Interesse des Klerus aus ihm geschlagen. Mag die Anwendung in c. XXIV § 200 bei der Krankenheilung zufällig sein, wenn sie nicht auf der Parallele mit dem heidnischen Oberpriester beruht; nicht zufällig ist es, dass der Bischof zweimal hinter

1) „Ubi vero sollemnibus adinpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit et accipientibus ceteris locus ejus advenit“ (de laps. 25; Hartel I, 255, 14 ff.).

einander in c. XXXVI § 188, wo von der Abgabe der Erstlinge die Rede ist, sacerdos genannt wird. Denn hier ist seine Beziehung auf den vorcyprianischen Opferbegriff deutlich, wonach das Opfer im Kultus nicht das Abendmahl selbst, sondern die Gaben der Liebe, welche Gott unter Gebet dargebracht werden, sind. Insofern der Bischof diese Gaben weiht, wird er sacerdos genannt. Das ist aber zugleich ein Zeichen occidentalischer Herkunft. Denn der Priesterbegriff, den wir hier noch im ersten Stadium seiner Entwicklung sehen, ist westlichen Ursprungs (cf. Ritschl, Altkath. Kirche² S. 396; Harnack, D.-G. I² S. 383 ff.).

12) Wir hatten im Laufe unsrer Untersuchung schon mehrach Gelegenheit, auf die Affinität der C. H. zu Tertullian hinzuweisen. Ihre auffallendsten Vorschriften und Anschauungen haben dort ihre Parallelen. Und die Parallelen sind so häufig, dass das Neue, was wir aus den C. H. lernen können, dadurch stark vermindert wird. Fasten, Gebet, Busse, Taufe, Jungfrauenschleier, Soldatenkranz — alles dies berührt unser Autor in kurzen Vorschriften; Tertullian hat über dieselben Gegestände umfangreiche Traktate geschrieben. Und Widersprüche in den Observanzen sind fast an keinem Punkte zu konstatieren.

a) Der afrikanische Schleierstreit ist bekannt. In ‚de oratione‘ (c. 21 f.) hatte sich Tertullian noch gemässigt über den Gegensatz ausgesprochen. Er sucht nur den Gegnern des Jungfrauenschleiers ihren auf I. Kor. 11, 5 gestützten Einwand exegetisch zu entkräften. Aber ihm ist die Sache noch nicht von Wichtigkeit, Zwang will er nicht angewandt wissen. In ‚de virginibus velandis‘ aber verteidigt er leidenschaftlich seinen Standpunkt, dass alle Weiber sich zu verschleiern hätten. Der Gegenstand ist jetzt die brennende Frage im montanistischen Streit geworden; und im Namen der Wahrheit spricht Tertullian gegen die Gewohnheit, welche jenes verbietet. Die C. H. (c. XVII § 98) vertreten aber eben die von Tertullian bekämpfte consuetudo, der zufolge nur die verheirateten Frauen sich verschleiern; sie schreiben nur vor, dass die Weiber von dem Moment ihrer Verheiratung an (denn nur so ist das: „quando tempus adest, quo ad gradum mulierum evehuntur“ zu verstehen) diesen Brauch befolgen, und dann nicht einen durchsichtigen Schleier, sondern ihr pallium zur Verhüllung des Gesichtes anwenden sollten. Tertullian aber konnte sich für den

von ihm verfochtenen usus auf die Übereinstimmung mit der griechischen Sitte berufen (de virg. vel. c. 2); ein neuer Grund, den Verfasser der C. H. im Westen zu suchen. Wie bald aber die Schleierfrage aus dem Interesse der Zeit schwand, sehen wir bei Cyprian, der in seiner Abhandlung ‚de habitu virginum' dieselbe mit keinem Worte berührt; in den C. H. dagegen ist c. XVII § 98 das einzige Wort, welches den (nicht kirchlichen) Jungfrauen gewidmet ist.

b) Tertullian verbietet allen christlichen Soldaten, bei militärischen Festlichkeiten sich mit einem Kranze zu schmücken (de cor. mil.), auf die Gefahr hin, dadurch sich als Christen zu erkennen zu geben und der Bestrafung auszusetzen, wie denn ein solcher Fall vorlag (c. 1). Aber er beruft sich zum Beweise der Richtigkeit seiner Ausführungen auf die allgemeine christliche Sitte, das Bekränzen überhaupt zu meiden (c. 2; 3 init.)[1]. Auch unser Autor (c. XIII § 72) führt das Vermeiden der Bekränzung als eine der notwendigen Bedingungen auf, unter denen ein Soldat schliesslich unter die Christen aufgenommen werden darf.

c) Dass der Bischof das Recht hatte, zuweilen Fasten für die ganze Kirche auszuschreiben, wussten wir bis jetzt nur aus Tertullian (de jejun. 13), der dies an der katholischen Kirche, den „Psychikern", lobend hervorhebt[2]. Auch in den C. H. ist dies vorausgesetzt (c. XXXII § 158 nach der durch den Kontext geforderten Korrectur gemäss der Ä. K.-O.)[3].

d) Jene zauberhafte Wertschätzung der Eucharistie, die sich in der Besorgnis ausspricht, ja nichts von dem Brot oder Wein auf die Erde fallen zu lassen, finden wir zuerst bei Tertullian (de cor. 3). C. H c. XXIX § 209 wird die diesbezügliche Vorsicht den Christen eindringlich eingeschärft, verbunden mit der Begründung, dass dann ein Dämon die h. Speise erhaschen könne.

e) Von allen Gebetsstunden am wichtigsten ist unserm

---

1) Auch der Mithraskult verbot den Soldatenkranz; cf. Réville-Krüger S. 81 u. A. 8; S. 95 u. A. 2.

2) „Bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare jejunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa" (Reiff. u. Wiss. I, 291, 27 ff.).

3) Vergl. aber S. 156 Anm. 1.

Autor die um Mitternacht. Mit einem fremdartigen Citat aus den „patres nostri“ und Berufung auf Mt. 25, 6 begründet er seine Vorschrift (c. XXVII § 244). Auch Tertullian fragt die christliche Frau eines heidnischen Gatten: „latebisne tu, — cum etiam per noctem exsurgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari?“ (ad. ux. II, 5; Öhler I, 690). Sonst legt freilich Tertullian nicht solchen Wert auf die regelmässige Innehaltung der Gebetsstunden, aber Cyprian giebt (de domin. orat. c. 34 ff.) ganz dieselben Anweisungen wie unser Autor; man solle beten zur 3., 6., 9. Stunde, ausserdem morgens und abends; auch er betont wie die C. H. (c. XXVII § 239), dass jede Stunde geschickt sei zum Beten („nulla hora excipitur christianis, quominus frequentur ac semper Deus debeat adorari“ Hartel I, 293, 17 f.); auch nachts dürfe man das Gebet nicht vergessen (Hartel I, 293, 25 ff.), wenn auch die Hervorhebung gerade der mitternächtlichen Stunde eine Singularität der C. H. bleibt.

f) Unter den merkwürdigen Gebräuchen beim Gebet, die Tertullian ‚de oratione‘ misbilligt, findet sich auch der des Händewaschens bezw. Badens vor jedem Beten. Das Händewaschen vor jedem Beten schärfen die C. H. zwei Mal ein (c. XXV § 224; c. XXVII § 241. 243); das Baden vorher halten sie wie Tertullian für unnötig (c. XXVII § 243).

g) Über die Taufe erhalten wir c. XIX § 102 ff. eine eingehendste Beschreibung, aber für jeden einzelnen Punkt lassen sich Parallelen aus Tertullian oder spätestens Cyprian beibringen. Wenn sich jemand bemüht hätte, die zerstreuten Bemerkungen Tertullians zusammenzustellen, sein Bild des damals üblichen Taufritus würde in allen wesentlichen Zügen mit dieser detaillierten Beschreibung stimmen. Das Fasten, das knieende Beten, das Nachtwachen der Katechumenen vor der Taufe (de bapt. 20), die Weihung des Taufwassers (Cypr. ep. 70, 1), die doppelte Abrenuntiation, bei der Taufe und schon vorher in der Kirche vor dem Bischof (de cor. 3), der Exorcismus vor der Taufe (Sentent. episc.; opp. Cypr. Hartel I, 436; 441; 450), das dreimalige Untertauchen (de cor. 3; adv. Prax. 26), die Salbung nach Vollzug (de bapt. 7; adv. Marc. I, 14), die Handauflegung (de bapt. 8), die Bekreuzung (Cypr. ep. 73, 9; de unit. eccl. 18; ad Demetr. 26), der Genuss von Milch und Honig (de cor. 3;

adv. Marc. I, 14), die Kindertaufe (de bapt. 18; Irenaeus II, 22, 4), die Pathen (de bapt. 18) — alles das sind längst bekannte Dinge, die für jene Zeit jedermann mit der Taufe verbunden weiss. Die Abrenuntiationsformel („renuntio tibi, o satana, cum omni pompa (oder angelis) tua“ c. XIX § 119; cf. c. X § 61: „discat in ecclesia renuntiare satanae et pompae eius toti“) ist der Tertullians unter allen bekannten am ähnlichsten, welche nur ein gleichgültiges „et angelis tuis“ hinzufügt (de cor. 3. 13; de spect. 4; de idol. 6, Reiff. u. Wiss. I, 35, 25 f. gar ebenso wie in den C. H.: „renuntiavimus diabolo et angelis ejus“), während schon zu Cyprians Zeit ein Abschwören des saeculum, wie auch später, üblich gewesen sein muss (ep. 13, 5; de laps. 8). Was übrig bleibt, sind derartig unbedeutende Züge, von denen es selbstverständlich erscheint, dass sie nur in einem detaillierten Ritual und nicht in gelegentlichen Hinweisen vorkommen. Nur einem Punkt möchte Bedeutung beigelegt werden, der doppelten Ölung in den C. H., mit dem oleum exorcismi bei der Abrenuntiation, mit dem oleum eucharistiae nach der Taufe. Höfling hat nämlich von der Beobachtung aus, dass im Orient der Nachdruck auf die Ölung vor der Taufe, im Occident auf die nach der Taufe gelegt zu werden pflegt, und dass häufig hier nur die eine, dort nur die andre erwähnt wird, die Vermutung aufgestellt, dass die Ölung bei der Exorcisation im Orient, die nach der Taufe im Occident ihren Ursprung habe, und dass man später beiderseits durch gegenseitige Herübernahme der andern Ölung die Praxis ausgeglichen habe (Sakrament der Taufe Bd. I, S. 427). Aber die Harmonie beider Ölungen findet sich schon in den Clementinischen Recognitionen (a. a. O. bei Höfling), und in den C. H. ist sie sicher ursprünglich, wie die Herübernahme in der Ä. K.-O. und in den davon abhängigen Const. Apost. (III, 16 f.; VII, 22. 42) deutlich beweist. Eine Erklärung der doppelten Ölung vor und nach der Taufe dürfte schon in dem Namen der beiden zur Verwendung kommenden Öle gegeben sein. Das eine heisst oleum exorcismi, das andere chrisma eucharistiae. Schon dadurch ist das zweite als das eigentlich sakramentale Öl, das nur bei der Taufe angewandt wird, bezeichnet, das andere als ein zur Exorcisation, die auch sonst stattfand, gehöriges Vehikel. Auch die Vergleichung der beiden Handlungen lässt dasselbe erkennen.

Man vergleiche nur die Beschreibung c. XIX § 120 mit c. XIX § 134: „ubi autem haec dixit, presbyter ungat eum oleo exorcismi, super quo oraverat, ut recederet ab eo spiritus malignus“ — „ubi ex aqua ascendit, presbyter prehendit chrisma *εὐχαριστίας* et signat frontem et os et pectus ejus signo crucis, ungitque totum corpus ejus et caput et faciem ejus dicens: ego te ungo in nomine patris et filii et spiritus sancti“. Das erste Mal wird nur gesagt, dass eine Ölung mit exorcisiertem Öle stattfindet, eine rituelle Bestätigung der Abrenuntiation, das andere Mal wird ein genauer Ritus vorgeschrieben. Es werden bestimmte Körperteile bekreuzt, dann der ganze Körper mit Öl bestrichen, unter Anwendung einer besonderen Unktionsformel. Das ist die feierliche Salbung nach der Taufe, die wir aus Tertullian und Cyprian (ep. 70) kennen, die zum vollständigen Vollzug des Sakraments notwendig gehört; das andere ist nichts weiter als die auch sonst bekannte Exorcisation vor der Taufe. Dass das oleum exorcismi auch ausserhalb der Taufe angewandt wurde, lässt sich zwar nicht aus den C. H., aber doch aus andern Stellen (Const. Apost. VIII, 28) erweisen, wie denn seit ältester Zeit die von Dämonenaustreibungen nicht zu trennenden Krankenheilungen mit Öl verrichtet wurden (Jac. 5, 14 f.; Mc. 6, 12 f.; Tert. ad Scap. 4), während andrerseits beides unter Handauflegung geschah [1]).

Wir glauben genug Beobachtungen angestellt zu haben, welche zur Placierung unsrer Urkunde geeignet sind, um zu einer hinreichend fundierten Zusammenfassung schreiten zu können.

Die beiden Teile, in die sich unsre K.-O. von selbst zerlegt, den die Verfassung und den Kultus und Sitte betreffenden, hatten wir in zwei gesonderten Kapiteln behandelt, und demgemäss die dort gesammelten Resultate zusammengestellt. Die aus der Verfassungsgeschichte gezogenen waren besonders geeignet, uns Daten über die Entstehungszeit zu liefern, während die der Kultusgeschichte entscheidende Momente für die Be-

1) Es ist hier nicht der Ort, uns in weitere Auseinandersetzungen mit den schönen Untersuchungen Höflings einzulassen, wenngleich der oben berührte Punkt nicht der einzige sein dürfte, an dem seine Resultate durch Entdeckung der C. H. modifiziert werden.

stimmung des Ortes beibrachten. Letztere gaben vor allem das erwünschte Resultat, dass Ägypten, das Land, welches unsre Schrift verwüstet und doch erhalten hat, ihre Heimat nicht sein kann; sie muss dorthin importiert sein. Wir kennen die Gottesdienste zur Zeit des Clemens; damit haben die der C. H. nichts zu schaffen; sie sind nur als Fortentwicklung des Justinischen zu begreifen und sind damit Römisch, wie denn überhaupt die festen Formen des Kultus aus dem Westen stammen werden (s. oben 7. u. 9.).

Andere, nicht so durchschlagende Momente bestätigten dies. So, was wir, allerdings auf dem schwanken Grunde unsres Textes, über den Priesterbegriff konstatierten (11.); auch für den Nerv unsrer K.-O., den „enthusiastischen“ Zug, konnten wir entscheidende Parallelen aus dem Westen beibringen (3.).

Wenn also der Occident die Heimat der C. H. ist, so dürfen wir die Verfassungsgeschichte dazu benutzen, den Zeitpunkt für die Entstehung der C. H. zu fixieren. Unsere Lage ist damit eine äusserst günstige. Wären wir auf die Verfassungsgeschichte allein angewiesen gewesen, so würde es schwer sein, sich für Orient oder Occident zu entscheiden. Denn die Anfänge der Kirchenverfassung im Orient liegen noch im Dunkel. Wir wissen nur, dass die Entwicklung dort bei weitem keine so schnelle und straffe gewesen ist wie im Occident; und wenn es uns auch gelungen wäre, den C. H. im Westen einen Zeitpunkt anzuweisen, so wäre immer noch die Frage eine berechtigte gewesen, ob nicht auch irgendwo im Orient zu einer spätern Zeit dieselben Bedingungen für die Entstehung unsrer Schrift vorhanden waren. Da wir aber nun den Orient unberücksichtigt lassen dürfen, ist die Zeit der C. H. ziemlich genau zu bestimmen; die Verfassungsgeschichte des Westens steht hinreichend im Lichte.

Alle Einzelheiten der Verfassung und des kirchlichen Brauchs, bei denen wir eine Entwicklung nachweisen zu können glaubten, wiesen nun darauf hin, dass der Verfasser einige Zeit vor Cyprian schrieb. Zum Teil waren dies unbedeutendere Observanzen, von denen eine einzelne kaum grosse Beweiskraft haben könnte (6. 8. 10.), aber auch wichtigere Anschauungen, wie über die Erfordernisse einer regulären Bischofswahl (4.) und der Priesterbegriff (11.). Vor allem aber zeigte das Fehlen

der ordines minores, dass unsre K.-O. vor der Einführung dieser, die wohl in der ersten Zeit Fabians von Rom statthatte, anzusetzen ist (1., auch 2.). Weniger präcis war der terminus a quo zu bestimmen. Aber, was wir über das Vorkommen der Verfolgungen und daraus resultierende Anschauungen des Verfassers festsetzen konnten, liess es ratsam erscheinen, die Zeit des Severus noch zu meiden, und der ausgebildete Begriff der apostolischen Succession schien in die Nähe der Zeiten des Hippolyt und Kallist zu führen (5.).

Das 2.—4. Jahrzehnt des 3. Jhdts. dürfte somit die Entstehungszeit unsrer Schrift sein. Beide Resultate, über Zeit und Ort, wurden vollends bestätigt durch die Menge des gemeinsamen Besitzes an Anschauungen und Observanzen eigentümlichster Art, welche Tertullian und unser Autor für ihre Zeit bezeugen.

Wir haben schon mehrfach darauf Bezug genommen, dass unser Verfasser ein Bischof sei. Wir glaubten das thun zu dürfen, da dies das Unzweideutigste ist, was die C. H. über ihre Entstehung aussagen. Ist es schon schwer verständlich, wer anders als ein Bischof eine K.-O. wie diese sollte verfasst haben, welche so einschneidende und detaillierte Bestimmungen über das ganze praktische Leben der Kirche und des einzelnen Christen giebt, die ausserdem in c. I § 1 ff. auf Grund eines Kollegialbeschlusses Andersgläubige von der Kirchengemeinschaft ausschliesst, so ist dies vollends klar aus dem Schlusssatz, c. XXIII § 252, wo der Verfasser die ganze Masse seiner Vorschriften auf apostolische Anordnung zurückführt, die er ebenso wie die „fratres nostri episcopi" kraft apostolischer Succession bewahrt haben will. —

Soweit würden wir gehen können, wenn wir für die Bestimmung unsrer K.-O. lediglich auf die Daten, welche der Inhalt derselben an die Hand giebt, angewiesen wären. Wenn wir die Heimat derselben im Occident zu suchen haben, müssen wir unsre Augen naturgemäss zunächst nach Rom richten. Und dass es mindestens keine Kleinstadt war, für welche der Verfasser schrieb, zeigt ausserdem der Katalog der anrüchigen Gewerbe c. XII § 67; auch der Lasterkatalog c. XV § 76 weist aufs bestimmteste auf das Leben einer Grossstadt. Unter den Römischen Bischöfen haben wir unsern Autor zunächst zu suchen.

An Zephyrin (198—217) wird freilich kaum zu denken sein; der ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος καὶ ἄπειρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων Hippolyt. Refut. IX. 11: 450. 68 f. hat keine solche K.-O. verfasst. Gegen die Autorschaft des Kallist (217—222) würden sich leicht zwingende Gründe ergeben aus einem Vergleich der C. H. mit seiner kirchlichen Gesetzgebung, die den ausgesprochenen Zweck hatte, für die Römische Gemeinde das Joch Christi möglichst zu erleichtern. Man vergleiche nur C. H. c. XV § 76 mit Refut. IX. 12: 458. 1—9 und 460. 14—27; c. XVI § 90 mit Refut. IX. 12: 460. 27—37. Wer jene Sätze aufgestellt hat — mag auch der Bericht Hippolyts in Einzelheiten übertrieben und dunkel sein, — kann nicht unsre K.-O. geschaffen haben. Sie stehen sich diametral gegenüber. Wir müssten uns demnach an Urban (222—30) und Pontian (—235) halten; gegen sie würde nichts einzuwenden sein, weil wir nichts von ihnen wissen.

Aber diese Suche unter den Römischen Bischöfen ist von einer Schwierigkeit gedrückt, die nicht zu unterschätzen ist. Aus dem Briefe des Cornelius (a. 251) wissen wir, dass die Römische Gemeinde damals 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen, 52 Exorcisten, Lektoren und Ostiarier, und über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige hatte (Eus. h. e. VI, 43. 11). Danach ist die Grösse der Römischen Gemeinde annähernd zu berechnen: sie muss sehr ansehnlich gewesen sein [1]. Wenn wir auch gerade in jener langen Friedenszeit uns das Wachstum des Christentums als rapid vorstellen müssen, so ist doch das ausgeschlossen, dass die Römische Gemeinde noch im 3. Jhdt. so klein war, wie sie in den C. H. vorausgesetzt wird. Denn wir mussten konstatieren, dass die Anzahl der Presbyter eine äusserst geringe war, und dass daher auch die Gemeinde nicht zahlreich gewesen sein kann.

Wir könnten dieser Schwierigkeit entgehen, wenn wir uns

---

1) Döllinger S. 124 glaubt hiernach die Grösse der römischen Gemeinde auf 50000 Seelen angeben zu können. Indessen liegt der einzige Anhaltspunkt zu einer solchen Berechnung im Verhältnis der Unterstützungsbedürftigen zu den Unterstützenden. Döllinger rechnet ungefähr nach modernen Prozentsätzen. Doch dürfte seine Zahl, bei der entsetzlichen Misere der sozialen Verhältnisse Roms zu jener Zeit (cf. Uhlhorn: Liebesthätigkeit I, S. 93 f.), entschieden zu hoch gegriffen sein.

erinnern, dass gerade in dieser Zeit sich von der Römischen Gemeinde eine Anzahl Sekten abgespalten hatten, und dass diese alle den Versuch einer organisierten Gemeindebildung gemacht hatten. Wir wissen, die Theodotianer wählten den Konfessor Natalius zu ihrem Bischof, der freilich bald wieder reuig zur grossen Kirche zurückkehrte. Wir wissen ferner, dass auch unter Hippolyt sich eine kleine Sekte als die wahre Kirche gegen Kallist behauptete; Hippolyt legt sich in der Refut. die Prädikate eines Bischofs bei. Sollte die Tradition wirklich Recht behalten, wenn sie Hippolyt zum Verfasser unsrer K.-O. macht?

Wir könnten noch einen andern Weg einschlagen, um den Verfasser zu suchen. Die Schriftsteller, welche zu Anfang des 3. Jhdts. im Westen griechisch schrieben, sind nicht zahlreich. Und daran, dass die C. H. ursprünglich griechisch geschrieben waren, wird nicht zu zweifeln sein. Wir kennen dort überhaupt nur zwei griechische Autoren dieser Zeit, Cajus und Hippolyt. Von Cajus kennen wir nur seine Disputation mit dem Montanisten Proklus, die er als *διάλογος πρὸς Πρόκλον* veröffentlichte. Jede weitere literarische Thätigkeit dieses Mannes steht in der Luft. Hat denn aber Hippolyt kirchenrechtliche Schriften hinterlassen? Hieronymus giebt uns Antwort auf die Frage. Als Lucinius eine Anfrage über Sabbathfasten und Eucharistie an ihn richtet, antwortet er: „de sabbato, quod quaeris, utrum jejunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie — — — scripsit quidem et Hippolytus, vir disertissimus, et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere“ (ep. 71, 6. Migne I, 672).

Wir werden später zu untersuchen haben, welche Schrift bezw. Schriften Hippolyts Hieronymus hier im Auge hat; hier interessiert uns nur der Punkt, dass Hippolyt thatsächlich über kirchengesetzliche Fragen geschrieben hat, und zwar im allgemeinen oder im besonderen so sehr als der Autor *κατ' ἐξοχήν* galt, dass Hieronymus neben ihm andere Autoren gar nicht namhaft macht. Bei dem berühmten Hippolyt haben wir also einzusetzen, wenn wir unsre bedeutende Kirchenordnung einem Verfasser zurückgeben wollen.

Aber ehe wir solchen Beobachtungen zuviel Gewicht beilegen, haben wir noch eine Tradition zu prüfen. Wir mussten

es oben abweisen, der Überschrift der C. H. Glauben beizumessen. Der Wortlaut derselben ist zu spät; und dass der „Römische Patriarch Hippolyt“ dort als Verfasser genannt wird, konnte nur wenig Vertrauen erwecken. Aber diese Tradition hat noch einen andern Zweig, den wir erst jetzt ins Auge fassen können. Wir müssen zu dem Zwecke jene Handschriftengruppe des 8. Buches der Const. Apost. prüfen, aus der wir im Texte oben das Gebet bei der Bischofswahl und die Bestimmung über den Lektorat entnommen hatten. Es sind das:

1) Der baroccianus-oxoniensis 26.
2) Der vindobonensis 45 (früher 7).
3) Der monacensis 380.
4) Der vaticanus 828 [1]).

Der barocc. und vind. sind von Grabe verglichen und von Fabricius (opp. Hippol. 1716 I S. 248 ff.) herausgegeben. Den monac. hat de Lagarde in den Rel. jur. eccles. graece 1856 S. 1—18 und (ausser c. 1 und 2) in den opp. Hippol. 1858 S. 73—89 mit sorgfältiger kritischer Vergleichung der vorigen Ausgabe zugänglich gemacht. Den vatic. hat Pitra entdeckt und daraufhin die letzte, aber kritisch wertlose Ausgabe hergestellt [2]). Die vier Handschriften sind als eine Familie zu betrachten (cf. z. B. de Lagarde: Rel. graece S. VIII mit Pitra

1) Über die drei ersten Handschriften cf. Bickell 1, 221 ff., über die letzte Pitra (cf. die folgende Anmerkung).

2) Juris eccles. histor. et monum. Bd. I. 1864. S. 48—72. Pitra will nicht diese mss. wiedergeben, sondern den seinem Urteile nach urältesten Teil der Const. Apost., der sich allerdings wesentlich mit dem Inhalt der mss. deckt. Er rühmt sich, der erste zu sein, der einen Sonderabdruck davon veranstaltet (!S. 48). Aber er erkennt die charakteristischen Merkmale dieser mss. in keiner Weise und giebt seinen Text in der Hauptsache nach dem textus receptus der Const. Apost. Und von den vielen Handschriften (S. 46 f.), durch die er sich in seiner kritischen Arbeit leiten liess, berücksichtigt er unter den uns interessierenden nur den oxon. und vatic., und die Liste seiner Varianten ist weit entfernt, vollständig zu sein. — Als Inhalt des vatic. giebt er S. 46 an: „Constitutiones per Hippolytum (C. A. VIII, 4. 16. 23. 25. 34. 45. 46)“, aber in seiner Ausgabe giebt er Varianten dieses codex auch bei den übrigen cc.; so wird dieser denselben Umfang haben, wie oxon., vind. und mon. Dass er mit diesen zu koordinieren ist, zeigt die gleiche Fassung von cc. 2 (C. A. VIII, 5) und 11 (22). — Möglicherweise bieten noch folgende mss. denselben Text:

S. 59, l. 27 Anm.) und geben — zwar mit bemerkenswerten Varianten — den grössten Teil von Const. Apost. VIII wieder. Ihr Inhalt ist folgender:

I. *Διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων* = C. A. VIII, 1. 2.

II. *Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου.*

1.		= C. A. VIII, 4.
2.	*εὐχὴ χειροτονίας ἐπισκόπου*	= („ „ „ 5.)
3.	*περὶ* „ *πρεσβυτέρου*	= „ „ „ 15.
4.	*εὐχὴ* „ „	
5.	*περὶ* „ *διακόνου*	= „ „ „ 16.
6.	*εὐχὴ* „ „	= „ „ „ 17.
7.	*περὶ* „ *διακονίσσης*	= „ „ „ 18.
8.	*εὐχὴ* „ „	= „ „ „ 19.
9.	*περὶ* „ *ὑποδιακόνου*	= „ „ „ 20.
10.	*εὐχὴ ἐπὶ χειροτονίᾳ* „	
11.	*περὶ ἀναγνώστου*	= („ „ „ 21.22.)
12.	„ *ὁμολογητῶν*	= „ „ „ 23.
13.	*ὁ αὐτὸς περὶ παρθένων*	= „ „ „ 24.
14.	*περὶ χηρῶν*	= „ „ „ 25.
15.	*ὁ αὐτὸς περὶ ἐπορκιστῶν*	
16.	*Σίμωνος τοῦ κανανaίου ἀπὸ πόσων ὀφείλει χειροτονεῖσθαι ἐπίσκοπος*	= „ „ „ 26.
17.	*τοῦ αὐτοῦ κανόνες ἐκκλησιαστικοί*	= „ „ „ 27.
18.	*περὶ ἀπαρχῶν καὶ δεκατῶν*	= „ „ „ 29.

„vatic. 829 f. 189 saec. XIV, eadem per Hippolytum" (= 828).
„ 1150 f. 43 saec. XV, Constitutiones per Hippolytum (C. A. VIII, 1. 2. 16. 17. 18. 21. 19. 20. 22. 28. 30. 31. 46).
vatic. 2019 f. 89 et 119, saec. XIV, Petri et Pauli canones et didascalia ut in vatic. 828.
coislin. 211 f. 263, 265, 271. saec. XII, Petri et Pauli canones et didascalia *περὶ χαρισμάτων* ut in vatic. 828".

Pitras Angaben gestatten kein Urteil nach irgend einer Seite hin. Endlich der von Fabricius-Harless, bibl. gr. XII, S. 151 not. angeführte cod. Mosquensis n. 24. „constitutio SS. apostolorum de charismatibus, et eorundem constitutio *περὶ χειροτονιῶν* per Hippolytum". Über die nichtgriechischen Handschriften vergl. S. 3 und Anm. 1. Wenn in den Überschriften der Name Hippolyts wirklich erhalten ist, so gehören sie in unsre Gruppe (s. unten).

19. περὶ εὐλογιῶν = C. A. VIII 30.
20. " πρωτογονιῶν καὶ ἑτέρων ἐκκλησιαστικῶν κατασπόρων. Παύλου τοῦ κτλ. = " " " 31.
21. Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων διατάξεις περὶ ἀργίας δούλων = " " " 32.
22. περὶ εὐχῶν = " " " 33.
23. " μνημοσύνων = " " " 42. 43.
24. " τοῦ μὴ μεθύσκεσθαι = " " " 44.
25. " τῶν διωκομένων διὰ πίστιν = " " " 45.
26. " εὐταξίας διδασκαλίας πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων = " " " 46[1].

Die Kritik dieser Gruppe von Handschriften hat schon eine Geschichte hinter sich. Ihre ersten Entdecker, Pearson und Grabe, und in unserm Jhdt. noch Krabbe, Bunsen und Pitra, hielten sie für Quellen der Const. Apost., und die ersteren stellten auf Grund derselben den Satz auf, dass die Const. Apost. zusammengeschweisst seien aus einer Reihe von Diataxen „apostolischer Männer“, wie Clemens, Ignatius, Hippolyt u. a.[2] Ihnen folgte Fabricius: er nahm daher den Inhalt des oxon. und vind. unter die echten Werke des Hippolyt auf. Dem gegenüber hat von Drey mit Recht behauptet (S. 151 ff.), es seien Auszüge aus dem fertigen 8. Buch, und Bickell hat dies bewiesen (S. 221 ff.). Der Beweis war nicht schwer zu erbringen, aber er ist doch als Verdienst zu veranschlagen. Denn das muss der erste Gesichtspunkt bei diesen Handschriften bleiben, dass sie ein Auszug sind und im wesentlichen den jetzigen

1) Ich gebe die Überschriften, die in Kleinigkeiten variieren, nach dem oxoniensis.

2) S. oben Kapitel I. S. 3 ff.; Fabricius l. ad lect. S. VII; Krabbe S. 14 ff. 233 ff.; Bunsen I. S. 441; Pitra a. a. O. Die Hypothese ist nicht in dem Grade willkürlich, wie es zunächst scheinen mag. Sie schien im Gegenteil für manche Rätsel die Lösung darzubieten. Sie schien nicht nur der Berufung der Const. Apost. auf Clemens und Hippolyt gerecht zu werden, sondern u. a. auch derartige auffällige Erscheinungen, wie das zweite Pfaffische Irenaeus-Fragment, zu erklären, wo unter dem Namen des Irenaeus *αἱ δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* angeführt und Stücke aus den Const. Apost. VIII wörtlich citiert werden. — Doch soll damit einer haltlosen Hypothese nicht das Wort geredet werden; ihre Wahrheit liegt nicht an diesem Punkte.

Bestand des 8. Buches als für ihre Zeit bestehend beweisen. Dennoch lag jener älteren Ansicht ein Wahrheitsmoment zu Grunde, das weder von v. Drey, noch von Bickell, ja noch von niemandem gebührend gewürdigt worden ist. Der Text, den diese Handschriften bieten, weicht von dem der Const. Apost. sehr ab, und besonders sind zwei Stücke darin enthalten, c. 2 und 11, das Gebet bei der Bischofsweihe und die Konstitution des Lektors, die einen ganz andern Text bieten. Es ist unmöglich, wie von Drey (S. 172) und Bickell (S. 226 Anm. 8.) wollen, diese Stücke als willkürliche Abkürzungen und Änderungen des textus receptus zu begreifen. Jede Vergleichung muss ergeben, dass der Text hier aus einer älteren Zeit stammt und dass Const. Apost. VIII, 5 und 22 danach abgeändert sind. Einer solchen Untersuchung sind wir nun freilich überhoben. Aus unsrer Vergleichung der Texte (s. oben S. 42 ff. 70.) ist leicht zu ersehen, dass die Handschriften in diesen beiden Stücken den Text der Ä. K.-O. bieten. Also wenn auch die Gruppe oxon.-vind.-monac.-vatic. im ganzen denselben Umfang und Inhalt des 8. Buches der Const. Apost. voraussetzt, wie er uns jetzt vorliegt, so waren doch mindestens zwei Teile desselben, c. 5 und 22, damals gleichlautend mit den betreffenden cc. der Ä. K.-O., die ihrerseits — wie durch den synoptischen Text nachgewiesen — die Hauptquelle der Const. Apost. VIII. ist. Diese Handschriftengruppe bezeugt das Vorhandensein einer Zwischenstation zwischen Ä. K.-O. und Const. Apost. VIII, die allerdings ihrem Endpunkte weit näher liegt als dem Ausgangspunkte.

Als die Const. Apost. VIII aber den von unsern vier Handschriften vorausgesetzten Text hatten, trug ein Teil desselben den Namen des Hippolyt[1]). Man kann zweifelhaft sein, wie-

1) Man hat auch in dem jetzigen Texte der Const. Apost. den Namen des Hippolyt wiederfinden wollen. Turrianus, der editor princeps der Const. Apost., giebt folgende Gesamtüberschrift: *διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου καθολικὴ διδασκαλία διὰ βιβλίων ὀκτώ.* Le Moyne (Fabricius I, S. 260) vermutet, dieselbe sei verderbt aus: — — — — *τε καὶ Ἱππολύτου* — eine Korrektur, die nicht schwierig ist. Aber mit Recht hat v. Drey (S. 175 f.) darauf hingewiesen, dass auch in allen andern Pseudo-Clementinen, den Recogn. (I, 1), den Hom. (I, 1) und in der Epitome (1) Clemens als *Ῥωμαίων πολίτης* bezeichnet ist, sodass die Konjektur hinfällig wird. Bickell (S. 60 Anm. 12) ist ihm darin gefolgt, indem er seine frühere Ansicht korrigierte.

weit die Überschrift *διὰ Ἱππολύτου* reichen soll, ob bis zum Schluss oder nur bis c. 15 (C. A. VIII, 25). Für das erste ist geltend zu machen, dass ja auch die auf c. 15 folgenden cc. auf die Ä. K.-O. und damit auf die C. H. zurückgehen, aber andrerseits ist zu betonen, dass die Überschrift lautet *διατάξεις* — — — *περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου,* sodass also im jetzigen Texte nur die Bestimmungen über die Ordinationen c. 1—15 (C. A. VIII, 4. 5. 15—25) auf Hippolyt zurückgeführt werden sollen. Aber das ist sicher: c. 1 und 2, die Abhandlung über die Charismen, werden dem Hippolyt nicht zugeschrieben. Die „Constitutionen durch Hippolyt" beginnen erst mit Const. Apost. VIII, 4, der Bestimmung über die Bischofsweihe, mit eben derselben Verordnung, womit die Ä. K.-O. anfängt, und die auch die erste Vorschrift in den C. H. bildet. Die Tradition, welche diese Verordnungen dem Hippolyt zuschreibt, gründet sich also auf die richtige Erinnerung, dass die Const. Apost. VIII in diesem Teile auf der Ä. K.-O. und dadurch auf den C. H. beruhen, und bezeichnet auch eben dieselben Stücke, die dort ihre tiefste Wurzel haben, als von Hippolyt stammend. Sie ist ebensosehr im Recht und im Unrecht, wie unser erstes Evangelium, wenn es von dem Herrnjünger Matthäus geschrieben sein will. Daraus aber folgt mit Notwendigkeit das andere: wenn die Tradition eine inhaltlich richtige ist, so kann sie auch nicht zufällig entstanden sein. Denn eben jene erste Quelle der Const. Apost. VIII trägt ja noch heute den Namen Canones Hippolyti. Hier kann kein Zufall sein neckisches Spiel treiben, sondern diese beiden gleichlautenden Benennungen müssen eine gemeinsame Wurzel haben. Die beiden weit getrennten Linien, welche wir hier vor uns haben, können wir mit Sicherheit weiter ziehen bis zu ihrem gemeinsamen Treffpunkt und konstatieren,

---

Der jetzige Text der Const. Apost. kennt also den Namen des Hippolyt nicht mehr. Auch ein den besprochenen Handschriften im ganzen gleicher Auszug in einem Florentinus (ex Balsamoniano) (cf. Bickell S. 223), der aber c. 5 und 22 in der Gestalt der jetzigen Const. Apost. hat, trägt wohl die Überschrift: *διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν*, doch ohne einen Autor für diesen Teil zu nennen. Von Wichtigkeit wird dies Resultat für die Beurteilung jener von Pitra und Fabricius angeführten Handschriften (s. S. 240 A. 2). Wenn diese, wie es nach Pitras Angaben scheint, wirklich in der Überschrift den Namen Hippolyt führen, dürfen wir sie unsrer Handschriftengruppe zuschlagen.

dass der Name des Hippolyt den C. H. schon anhaftete, als sie dem Autor der Ä. K.-O. vorlagen, in ihrer ursprünglichen Anordnung und allein in ihren echten Bestandteilen, und dass die Const. Apost. VIII diesen Namen nur führten, weil die Ä. K.-O. ihn schon an der Stirn getragen haben muss. Der Name des Autors hat sich rein durch die wüste Überlieferung der C. H. hindurchgerettet, er hat auf der andern Seite auch die grossen Überarbeitungen überstanden, welche die C. H. in der Ä. K.-O. und dann weiter in den Const. Apost. VIII erlitten haben, bis er endlich in der abschliessenden Redaktion verschwand. Trügen nur die C. H. diese Etikette, so müssten wir dieselbe mit zweifelhaften Augen ansehen. Die Benennung der Const. Apost. VIII ist bis jetzt ein Rätsel gewesen, das freilich vorsichtigen Forschern immer zu denken gegeben hat[1]); aber die Entstehungsgeschichte der Const. Apost. VIII löst dieses Rätsel und zeigt zugleich, dass der Name schon von den C. H. geführt wurde, als sie in der Ä. K.-O. bearbeitet wurden. Leider können wir diesen Zeitpunkt noch nicht genau fixieren; wir müssen noch bei der obigen Bestimmung bleiben, dass die Ä. K.-O. spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jhdts. entstand. Aber auch diese unbestimmte Datierung ist uns willkommen, denn wir entrücken dadurch die C. H. jener orientalischen Tradition über den „Patriarchen von Rom“, die allem Anschein nach erst in der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. ihren Anfang nimmt. Immerhin bleibt dabei das Resultat, dass wahrscheinlich noch innerhalb des 1. Jhdts. nach dem Tode des Hippolyt (235 oder kurz nachher)[2]) ihm unsre K.-O. zugeschrieben wurde. Wenn wir dies Resultat mit den oben gefundenen Daten ver-

1) cf. Bickell I, 61. 228 f.; Caspari III, S. 387: „Wenn auch nichts von dem, was in allen diesen Handschriften Hippolyt beigelegt wird, ihn wirklich zum Verfasser hat, so scheint doch das Factum, dass es gerade ihm beigelegt wird, auch darauf zu ruhen, dass man hier Kenntnis oder doch ein dunkles Bewusstsein davon hatte, dass er auf kirchengesetzlichem Gebiet literarisch thätig gewesen war“.

2) Der Einfall von Erbes (Jahrb. für protest. Theol. 1888: „Die Lebenszeit des Hippolyt nebst der des Theophilus von Antiochien“), das Leben des Hippolyt bis zum 29. (30.) Januar 251 fortzuspinnen, wird kaum einer neuen Widerlegung bedürfen. Über den Hippolyt bei Eus. h. e. VI. 46, 5 vergl. Döllinger S. 279 ff.; über die Glaubwürdigkeit der Damasusinschrift: Funk, histor.-polit. Blätter Bd. 89 (1882) S. 889 ff.

binden, die auf einen griechisch schreibenden occidentalischen Bischof einer kleinen Gemeinde um die Zeit des Hippolyt deuteten, so ist die Autorschaft des Hippolyt kaum mehr zu bezweifeln. Denn Hippolyt war, wie wir aus der Refut. omn. haeres. wissen, ein Römer[1]), er war der Bischof[2]) einer kleinen[3]) Gemeinde, die sich für die wahre Kirche Gottes hielt[4]); er war der bekannteste griechische Autor im Westen, er war auch Vertreter der *λόγος*-Christologie, wie dies c. I § 3 fordert; in seiner Gemeinde sind auch strengere Disziplinarvorschriften vorauszusetzen, als in der des Kallist.

Wenn wir aber dem Hippolyt unsre Kirchenordnung glauben zuschreiben zu müssen, so erwächst uns notwendiger Weise die neue Aufgabe, auch in der übrigen Hinterlassenschaft des Mannes Spuren derselben zu entdecken, und wir müssen erwarten, wenigstens den Titel der Schrift irgendwo zu finden. Denn so verhältnismässig geringe Bruchstücke aus der reichen und vielseitigen literarischen Thätigkeit Hippolyts auf uns gekommen sind, so zahlreich sind uns durch eine Reihe glücklicher

---

1) cf. Neumann I S. 257—264.

2) Die Gründe sind folgende: 1. Er nennt sich so Refut. prooem. S. 4, 52 ff.: *ὧν [ἀποστόλων] ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.*

2. Nach S. 458, 7 ff. hat er den Bann in der Römischen Gemeinde ausgeübt: *τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ* (scil. Callisti).

3. Die Statue des Hippolyt im Lateranmuseum stellt ihn auf der bischöflichen Cathedra dar. Einem Presbyter kommt der Sitz auf der Cathedra nicht zu (cf. C. H. c. IV § 30. 32).

3) Das folgt aus dem garnicht verhehlten Ingrimm, mit dem Hippolyt die praktischen Erfolge der Callistinischen Gesetzgebung notiert; S. 458, 6 ff.: *οἱ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ — — — ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ.* S. 460, 24 ff.: *ὧν τῷ διδασκαλείῳ συῤῥέουσιν ὄχλοι. Διὸ καὶ πληθύνονται, γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ χριστός.*

4) Hippolyt beschreibt die Kirchentrennung lediglich als Abfall des Kallist von der katholischen Kirche, reiht daher auch die Sekte der „Kallistianer", also die Grosskirche, IX, 12 in seinen Katalog der Häresien ein, und nennt die Kirche nur *διδασκαλεῖον* oder *σχολή*, niemals *ἐκκλησία*.

Zufälle die Titel seiner Werke erhalten. Eusebius (h. e. VI, 22) führt eine Reihe derselben auf; Hieronymus hat ausserdem noch von andern selbständige Kunde (de vir. inl. c. 61; ferner ep. 84, 7; 36, 16; 71, 6; 70, 4; comm. in Dan. c. 9; in Sach. prol.; in Matth. prol.); der Nestorianische Metropolit Ebed Jesu zählt mehrere auf, die zu seiner Zeit (um 1300) in syrischer Übersetzung gebraucht wurden (Assemani: bibl. orient. I, S. 15; catal. libr. syriac. c. 7); und endlich ist auf der echten cathedra jener leider in allen übrigen Teilen restaurierten Marmorstatue des Hippolyt, die im Jahre 1551 im agro Verano an der Tiburtinischen Strasse — eben dort, wo nach der Tradition Hippolyt beigesetzt sein soll, und wo Damasus die neuerdings wiederentdeckte Ehreninschrift stiftete — aufgefunden wurde, ausser dem Osterkanon auch eine Reihe von Titeln seiner Schriften eingegraben.

Eine Schrift unter dem Titel „canones ecclesiae et praecepta" findet sich dort nirgends; aber wohl bringt die Statue einen andern Namen, den wir hier im Zusammenhang prüfen müssen: ἀποστολικὴ παράδοσις [1]). Schon lange Zeit ist man

1) Auf der Statue steht vor ἀποστολικὴ παράδοσις der Titel: περὶ χαρισμάτων. Die älteren Forscher Scaliger, St. le Moyne, Th. Gale, Ed. Bernard (alle bei Fabricius I, S. 83 f.) hielten die vier Worte auch für die Titel zweier verschiedener Schriften. Fabricius selbst (S. 245) verband sie zu einem Titel für die Const. Apost. VIII Hippolyts; ebenso gelegentlich G. Volkmar: Hippolytus S. 79; Neander, K.-G. 3. Aufl. I, S. 374, Anm. 6; Hase, K.-G. 10. Aufl. S. 90, Anm. 5; Jacobi, R. E., 2. Aufl. VI, S. 148; Langen, Gesch. der Römischen Kirche S. 235 Anm. 3. Schwankend sind Krabbe S. 241, Anm. 2; v. Drey S. 167, Anm.; Bickell S. 60, Anm. 12 und Caspari III, S. 388 ff. Die verschiedenen Mutmassungen, welche über den Inhalt dieser Schriften oder Schrift angestellt sind, werden wir übergehen dürfen. Abgesehen davon, dass der Wortlaut der Inschrift, wenn er von einer Schrift gelten sollte, lauten müsste: ἡ περὶ χαρισμ. ἀποστ. παράδ., ist es auch inhaltlich sehr unwahrscheinlich, dass er zu einem Titel zu verbinden ist. Unter der „traditio apostolica" verstand man den vorhandenen Bestand an Glaubens- und Lebensordnungen, den man eben auf die Apostel zurückführte; eine Konstitution in betreff der Charismen aber besass man nicht. — Wie sich hierzu die von Ebed Jesu (a. a. O.) angeführte Schrift Hippolyts „über die Kirchenleitung" oder „Kirchenregierung" (cf. darüber Caspari III, S. 388, Anm. 208) verhält, lässt sich nicht ausmachen, auch nicht vermuten. Caspari sagt: „es liegt die Annahme nahe, dass die von Ebed Jesu angeführte Schrift wesentlich oder ungefähr dasselbe enthalten habe, was die in der vorangehenden Anm. angeführten

auf diesen Titel aufmerksam geworden, zwar nicht im Interesse der C. H., aber doch jener Version der Const. Apost. VIII, die unter dem Namen des Hippolyt geht. Fabricius, der Bd. I nach S. 36 die Stiche Vignolis (a. und Blanchinis b. c. = Migne X, 881—884) reproduzierte, identifizierte die Titel περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις, welche er für den Namen einer einzigen Schrift hielt, ohne weiteres (cf. ad lect. S. VII) mit dem Auszug aus Const. Apost. VIII und veröffentlichte denselben S. 245 ff. unter dem der Statue entnommenen Titel als echtes Werk Hippolyts. Krabbe S. 241) besass zu wenig Sachkenntnis, um die Sachlage beurteilen zu können, fand aber die Identifizierung problematisch. Dem sorgfältigeren von Drey erschien die Glaubwürdigkeit der Statue zu unsicher, die Überlieferung innerhalb der Const. Apost. zu vage und die Existenz der C. H. zu apokryph, um diese Momente zusammenzufassen und darauf irgendeine Vermutung gründen zu können (S. 166—177). Wieder war es der umsichtige Bickell, welchen diese dreifache Überlieferung über Schriften Hippolyts anscheinend ähnlichen Inhalts stutzig machte, und er erklärte (S. 60 f.): „Da der Bischof Hippolytus — — — auch anderweit als ein solcher erwähnt wird, welcher apostolische Überlieferungen schriftlich aufgezeichnet haben soll, so wäre es möglich, dass der Verfasser des 8. Buches eine solche Schrift des Hippolytus bei der Zusammenstellung apostolischer Überlieferungen benutzte.“ Von den C. H. hatte Bickell eine ganz falsche Anschauung, von dem Auszuge der Const. Apost. VIII. unter Hippolyts Namen eine nur teilweise richtige, aber ihr Zusammentreffen mit dem Titel der Statue ist ihm dennoch bedeutsam. Diese Besonnenheit, die auch hier ihr Ziel nicht verfehlt, sticht von der kühnen Identifizierung des Fabricius und der schroffen Abweisung v. Dreys in gleicher Weise vorteilhaft ab.

Dem wahren Sachverhalt am nächsten aber kam Caspari, in seiner gründlichen literärgeschichtlichen Untersuchung über Hippolyt (Bd. III, S. 377—409), der besten, welche wir besitzen [1];

---

griechischen und orientalischen Handschriften“. Es sind das die C. H. und die Const. Apost. VIII Hippolyts. Gegen diese Annahme spricht Ibn-al-Assal (s. oben S. 19 f.), dem die C. H. nur in Ägypten bekannt waren. Allem Anschein nach haben sich die C. H. in den syrischen Kirchen nicht erhalten.

1) Sehr gut ist auch der Artikel „Hippolytus“ in Smith and Wace,

und es ist nur zu bedauern, dass er Hanebergs Ausgabe der C. H. nicht kannte und sich so in seinem Urteil über dieselben von Bickell und von Drey abhängig machte (S. 386, Anm. 207); er würde sonst zweifellos das Richtige getroffen haben. Er erklärt nämlich (S. 390, Anm. 212): „Man kann, wenn ἀποστολικὴ παράδοσις eine eigene Schrift bezeichnet, es im engern Sinn fassend, an die regula fidei denken (cf. Iren. adv. haeres. II, 9, 1; III, 2, 2. 3, 1—4. 4, 1. 2. 21, 3; V, 20, 1. Hipp. ctr. Noët. 17 und Orig. de princ. lib. I praef. n. 2), aber auch es im weiteren nehmend, an sie und an die apostolischen Überlieferungen in Bezug auf Kirchenverfassung, kirchlichen Kultus und Kirchengebräuche (cf. z. B. Eus. h. e. V, 23), Dinge, die übrigens bisweilen auch für zur regula fidei gehörig angesehen wurden (cf. z. B. Polykrates v. Ephesus bei Eus. h. e. V, 24)." Er beweist dann aus einer Anführung bei Hieronymus (ep. 71), die uns noch weiterhin zu besprechen obliegt, dass Hippolyt wirklich eine Schrift solchen Inhalts geschrieben habe, und schliesst (S. 391 Anm.): „Hat er nun aber über die Kirchengebräuche in Bezug auf ihr Verhältnis zur ‚traditio apostolica' oder über diese in Bezug auf jene geschrieben, so kann das, was er hierüber geschrieben, leicht ein Teil einer Schrift über die ‚traditio apostolica', ihr Verhältnis zum kirchlichen Gemeinglauben und zu den Kirchengebräuchen überhaupt gewesen sein."

Die Richtigkeit dieser Sätze wird nicht zu beanstanden sein und somit auch nicht die Möglichkeit, dass die C. H. den Titel ἀποστολικὴ παράδοσις geführt haben können. Denn die C. H. enthalten ja die „traditio apostolica" ausser ihrem weiteren, auch ihrem engern Begriffe nach; das Symbol steht c. XIX § 124 ff. Und wir haben keinerlei Veranlassung, noch, wie Caspari will, zu erwarten, dass die Kirchengebräuche und die regula fidei zur „traditio apostolica" in Beziehung gesetzt würden.

Aber an der Hand der C. H. können wir hier noch weiter gehen. Die C. H. fordern für sich den Titel ἀποστολικὴ

Dictionary of christian biography Bd. 3 (1882) Sp. 85—105, da sich der Verfasser, George Salmon, gänzlich auf die Schultern von Döllinger und Caspari stellt. — Auffallend wenig bietet dagegen Fechtrup in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon Bd. 6 (1889) Sp. 12—21.

παράδοσις. Denn der c. XXIII § 252—254 — der Schluss der ursprünglichen K.-O. — lautet: „Fratres nostri episcopi in suis urbibus singula quaeque secundum mandata apostolorum, patrum nostrorum, disposuerunt, quae omnia propter defectum officii nostri commemorare non possumus. Posteri nostri caveant, ne illa immutent; dicit enim de doctrina, illam esse ampliorem mari, sine fine. Magno igitur studio contendamus, ut acquiramus doctrinam secundum varias species, quam ubi invenimus recipiamus". Der Verfasser führt also nicht allein den gesamten Inhalt seiner Schrift an organisatorischen, disziplinaren und kultischen Vorschriften auf apostolische Überlieferung zurück; er ist sich sogar bewusst, dass der auf Anordnung der Apostel beruhende Fond der Kirche ein noch weit grösserer ist, als er hier seinem augenblicklichen schriftstellerischen Zwecke nach aufzuzählen vermag; er führt ein Wort ungewisser Herkunft von der Lehre, die umfassender sei als das Meer, an, um ihren unbeschreibbaren Umfang zu verdeutlichen. Der bischöfliche Verfasser weiss ferner nicht allein sich und seine Kirche in diesem apostolischen Besitz, derselbe ist auch in allen Kirchen des Erdkreises vorhanden. Und von den Aposteln herstammend ist dieser Bestand vermittelst des Episkopats, durch jenen „ordinem episcoporum — — — ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem" (Tert. de praescr. 32 Öhler II, 29), und weil die Bischöfe, welche diese Einrichtungen getroffen, den Geist der Apostel besitzen (c. III § 13). Es ist dieselbe „schillernde", mehr dogmatische als historische These, mit der die ersten altkatholischen Väter die apostolische Lehre verteidigten (cf. Harnack, D.-G. I^2, S. 329 ff.), die aber hier schon ein überwiegend dogmatisches Gepräge hat und in ihren beiden Behauptungen, der der Rückführung der kirchlichen Praxis auf die Zeiten der Apostel und der der Uniformität dieser Übung allerorten, aller Geschichte ins Gesicht schlägt.

Wären uns die C. H. titellos überliefert, so dürfte ihre Identität mit der *ἀποστολικὴ παράδοσις* der Statue als zweifellos gelten. Unter den bestehenden Umständen aber bleibt der Einwand, dass die C. H. in der vorliegenden Form den Titel

tragen: „canones ecclesiae et praecepta“, weil man nicht sagen kann, dass dieser Titel im 3. Jhdt. unmöglich gewesen wäre. Er ist ebenso allgemein und unbestimmt wie der der Statue. Wenn wir uns aber erinnern, dass sich derselbe in einer Überschrift findet, von der ausser der Berufung auf die „mandata apostolorum“, die sich doch auch dort erhalten hat, nur der Name des Hippolyt echt ist, so wird die Annahme nicht schwer sein, dass im Laufe der Zeit aus dem kürzern Titel: „Hippolyti episcopi traditio apostolica“ sich der längere gebildet hat: „canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Hippolytus, princeps episcoporum Romanorum, secundum mandata apostolorum“ etc.[1]).

Wenn also in den C. H. eine Schrift Hippolyts anzuerkennen ist — und das dürfte im Vorhergehenden dargethan sein — wird es als höchst wahrscheinlich gelten müssen, dass in ihr die *ἀποστολικὴ παράδοσις* auf uns gekommen ist.

Wie bereits nachgewiesen, ist der Angabe der Const. Apost. VIII, dass ihr Inhalt von c. 4 an auf Hippolyt zurückgehe, Glauben zu schenken; das Buch stellt eine, allerdings sehr tiefgehende Bearbeitung der *ἀποστολικὴ παράδοσις* dar. In den c. 1 und 2 dort aber ist ein, mit dem übrigen Inhalt

---

1) Bei einer Schrift Hippolyts ist eine derartige Annahme ohnehin eine leichte. Caspari führt in der oben erwähnten Abhandlung eine Reihe von Beispielen an, wie sehr sich die Titel der Hippolyteischen Werke im Laufe der Zeiten geändert haben, und wie wenig sorgsam das Morgenland in dieser Hinsicht war. Zwei Beispiele mögen genügen. Die Schrift *περὶ ἀναστάσεως* (Niceph. Callisti; Hieron: de resurrectione) nennt Anastasius Sinaita: *ὁ λόγος περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας*; in syrischen codd. heisst sie: *ὁ λόγος περὶ ἀναστάσεως πρὸς Μάμμαιαν τὴν βασίλισσαν* oder *ὁ λόγος πρὸς Μάμμαιαν τὴν βασίλισσαν*, Theodoret citiert sie als *ἐπιστολὴ πρὸς βασιλίδα τινά*, und doch ist sie wahrscheinlich eben der auf der Statue erwähnte *προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν* (Caspari III, 392 f.). Nach Döllingers Vermutung hätte also die Überlieferung hier an die Stelle der zweiten Gemahlin Elagabals, Julia Aquilia Severa, die Mutter Alexanders, Julia Mammäa, die bekannte Christenfreundin, gesetzt. — Die Schrift ‚de antichristo‘ (Hieron.) führt in der orientalischen Überlieferung die unzutreffend erweiterten Titel: *λόγοι περὶ ἀντιχρίστου* (Germanus von Constant.), *περὶ τῆς παρουσίας τοῦ ἀντιχρίστου* (Niceph. Call.), *περὶ χριστοῦ καὶ ἀντιχρίστου* (Joh. Dam.; Photius), endlich: *περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* (codd.) (Caspari III, 391 f.).

von Const. Apost. VIII nur künstlich durch c. 3 in Verbindung gebrachten Anhang über die Gnadengaben erhalten, der in den Handschriften der älteren Rezension auch noch den Titel περὶ χαρισμάτων¹) führt. Es lässt sich nun nicht nur durch das äussere Zusammentreffen der Benennungen, sondern auch durch innere Gründe wahrscheinlich machen, dass hier in später Überarbeitung der auf der Statue erwähnte Hippolyteische Traktat περὶ χαρισμάτων erhalten ist²). So stellt denn das 8. Buch der Const. Apost. eine Überarbeitung von zwei inhaltlich sehr verschiedenen Werken Hippolyts dar, die aber auch auf dem Verzeichnis der Statue in dieser Reihenfolge nebeneinander genannt sind. Durch das Spiel des Zufalls ist in der handschriftlichen Überlieferung der Const. Apost. von dem ersten Werk der Titel, von dem zweiten der Name des Verfassers erhalten worden. Dies ergänzt sich gegenseitig. Macht der Inhalt des ersten es wahrscheinlich, dass die Abhandlung περὶ χαρισμάτων die auf der Statue dem Hippolyt zugeschriebene ist (cf. Anhang I), so wird das ein neuer Grund für die Annahme, dass das Werk des Hippolyt, auf das sich der folgende Abschnitt beruft, eben die mit jener kopulierte ἀποστολικὴ παράδοσις ist.

Wir müssen noch einmal zurückgreifen.

Wir hatten es soeben als eine zum guten Teil dogmatische Behauptung gekennzeichnet, wenn der Verfasser den Inhalt seiner K.-O., die ja keineswegs nur allgemeine Grundsätze, sondern gerade eine Masse detaillierter, häufig kasuistischer Anordnungen enthält, als ἀποστολικὴ παράδοσις bezeichnet und sein Werk danach benennt. Wir mussten das als eine Betrachtungsweise charakterisieren, die aller geschichtlichen Anschauung entgegengesetzt ist, wenn diese Bestimmungen über die Ordinationen, die Vorschriften in betreff des Kultus und der Observanzen des täglichen Lebens, die handgreiflich ein Produkt geschichtlicher Entwicklung sind, auf die Apostel zurückgeführt wurden und sogar durch die Berufung auf die

1) Vollständig: διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων (oxoniensis).

2) Ich kann hier nur auf die manches Gute enthaltende Ausführung von Bunsen (Bd. I, S. 434 ff.) verweisen; das Nähere s. Anhang I.

„fratres nostri episcopi“ eine Uniformität der Praxis behauptet wurde. Die These ist aber noch von einem andern Gesichtspunkt aus zu würdigen. Der Verfasser bemüht sich nämlich augenscheinlich, für sein Werk diesen Rechtstitel zu wahren, und wenn auch seinen Bemühungen faktisch nicht der erwünschte Erfolg zuerkannt werden kann, sind sie doch als solche zu registrieren.

Wir hatten oben schon mehrfach Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass der Verfasser in einigen Einzelheiten thatsächlich auf dem Boden der Tradition gegenüber von „Neuerungen“ steht. Die Eucharistie will er in abendlicher Stunde gefeiert wissen, während Tertullian (de cor. 3) bezeugt, dass sie zu gleicher Zeit in Carthago in den morgentlichen Gebetsgottesdienst verlegt war. Für diesen nebensächlichen Punkt hätte sich der Verfasser in der That auf apostolische Tradition berufen können. Es sei auch an das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat erinnert, das entschieden ein altertümliches Gepräge hat. Ferner die exorcistischen Befugnisse, welche Bischof, Presbyter und Diakon haben, und die beispiellose Wertschätzung derselben treten erst in das richtige Licht, wenn wir uns erinnern, dass wir hier wenige Jahrzehnte vor der Einrichtung des ordo minor der Exorcisten stehen. Hätten wir ein grösseres Material den C. H. zur Seite zu stellen, würde sich vielleicht erweisen lassen, dass der Verfasser überhaupt das kirchliche Herkommen zu konservieren bemüht ist, und dass die angeführten Fälle nicht zufällige sind. Vor allem aber ist hier das Bestreben des Verfassers zu betonen, die kirchenrechtlichen Stücke der Pastoralbriefe in seiner Schrift auszunutzen. Die starke Benutzung derselben ist um so auffälliger, als Citate und Anspielungen auf Schriftworte in dieser trockenen Schrift nicht eben häufig sind.

Für die Qualitäten des Bischofs (c. II § 7) beruft er sich auf die Ausführungen I. Tim. 3, 2—7; Tit. 1, 7 f.; „sedatus sit, sicut de illo in apostolo scriptum est“, so resümiert er die Forderungen des Sittenspiegels dort. Es muss daher als wahrscheinlich gelten, dass auch in c. V § 33, über den Diakonat, das „observentur canones singulares“ trotz des scheinbar ungünstigen Wortlautes als Bezugnahme auf I. Tim. 3, 8—11, den Sittenspiegel der Diakonen, aufzufassen ist; und wenn vom Lektor

c. VII § 48 gefordert wird: „ornatus sit virtutibus diaconi“, so mag auch dies auf das angeführte apostolische Wort zurückblicken, obwohl seine ganze Bedeutung schwerlich darin aufgeht. Dasselbe Verfahren, längere Partien der Pastoralbriefe in kürzeren Worten zusammenzufassen, ist bei der Konstitution über Witwe und Jungfrau (c. VII § 50. 51) zu bemerken. Bei beiden wird nichts weiter gesagt, als dass ihre Unbescholtenheit, ihre sittliche Integrität von den Nachbarn bezeugt werden soll. Die Bestimmung geht offenbar auf das: *χήρα καταλεγέσθω — — ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη* I. Tim. 5, 9f. zurück und hat auch ganz das negative Gepräge der langen Ausführung I. Tim. 5, 3—16.

Das umgekehrte Verfahren ist c. XVII § 81 ff. zu bemerken. Das ganze Kapitel über die christliche Ehefrau erscheint geradezu als eine Paraphrase vom I. Tim. 2, 9—12. Fast jedes Wort hier ist dort in einer dem wirklichen Leben entsprechenden, praktischen Vorschrift ausgeführt.

Ὡσαύτως γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσῷ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ, ἀλλ' ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν, δι' ἔργων ἀγαθῶν. Γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ.

Mulier libera ne veniat veste variegata in ecclesiam, tamesti sic maritus praescribit, neve crines demittat solutos, habeat potius capillos complexos in domo Dei, neve faciat cirros frontales in capite, quando vult participare mysteriis sacris; neve det infantes, quos peperit, nutricibus, sed ipsa sola eos nutriat secundum nomen conjugii; neve administrationem familiae negligat, neve in aliqua re marito adversetur. Quodsi maritum prudentia et scientia superat, tantummodo omni tempore Dei recordatione fruatur. Si omnino mares scientia superat, hanc praestantiam nemini ostendat, sed potius serviat marito ut domino; cogitetque de pauperibus, quasi sint propinqui

	ipsius, et curam habeat oblationum, longe refugiens a mundo vano. Neque enim tu, quae pretiosorum lapidum et margaritarum ornamentis superbis, tam pulchra es ut illa, quae sola natura et bonitate splendet.

Auch sonst sind noch eine Reihe mehr oder weniger deutlicher Anführungen von Worten, Ausdrücken und Gedanken der Pastoralbriefe zu notieren.

ἡ δὲ ὄντως χήρα — — — προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας I. Tim. 5, 5.	accipe orationes ejus et oblationes ejus, quas tibi offeret die noctuque. c. III § 16.
χήρα — εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν 5, 10.	[catechumenum] debiles sustentasse. c. XIX § 102.
χῆραι — λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα 5, 13.	[catechumenum] se ab omni perverso sermone custodisse. c. XIX § 102. milites — — — ab omni mala loquela abstinuerunt. c. XIII § 72.
μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν 5, 14.	neve sint scandalo hominibus, ita ut in contumeliam vertatur qui vos invitavit. c. XXXIV § 174.
οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. 5, 17.	[presbyter] examinetur, si est discipulus, attamen caret, quod presbyteros decet. Postea in societatem recipiatur et duplici honore afficiatur. c. IX § 57.
χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει 5, 22	si quis petitionem porrigit, quae ad ipsius ordinationem pertinet, — — — non prius ordinetur, quam — c. VIII § 53.
πρεσβύτιδας — — — ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλάνδρους εἶναι Tit. 2, 3 f.	hujus generis mulier inspectrix praeponenda est, ne sint immundae etc. c. XVII § 88.

ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας ἐντραπῇ μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον 2, 8.	ut videant gentes mores vestros cum invidia. c. XXXV § 182 (cf. c. III § 16; c. XIX § 148; c. XXXIV § 175).
διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας 3, 5.	in aquam regenerationis c. XIX § 115.
κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. 3, 5—7.	hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur, et super quos spiritum tuum sanctum effundis, ut jam uniti sint corpori ecclesiae, nunquam separandi operibus alienis. Da potius, quibus jam dedisti remissionem peccatorum, etiam *ἀῤῥαβῶνα* regni tui per dominum nostrum J. C., per quem etc. c. XIX § 137 f.
ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες θεῷ 3, 8.	

Bemerkenswert ist vor allem, dass der Verfasser mehrfach den Stoff für positive Bestimmungen, die uns singulär erscheinen und ihrer Natur nach auch selten gewesen sein müssen, aus den Pastoralbriefen schöpft. Wahrscheinlich haben wir in der Bestimmung über den zureisenden Presbyter c. IX § 57 f. eine Umkehrung von I. Tim. 5, 7 zu finden; ebenfalls stammt die inspectrix beim Gottesdienst wohl aus Tit. 2, 4 ff.

Die Bedeutung, welche die Pastoralbriefe für die kirchenrechtliche Literatur der alten Kirche haben, ist schon bei eine andern alten Urkunde, den Quellen der „Apostolischen Kirchenordnung", bemerkt worden (cf. Harnack: Texte und Unters. II, 5 S. 50 ff.). Der Muratorische Fragmentist sagt, dass sie diesem Dienste, welchen sie geleistet, ihre Stellung in dem Schriftenkanon zu verdanken hätten (in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt). Auf dies Wort dürfen wir bei Gelegenheit der C. H. allerdings nicht Bezug nehmen. Die Benutzung hier hat ihren Grund in der schon erfolgten sanctificatio der Pastoralbriefe, nicht umgekehrt. Und wir glauben nicht zu irren, dass sich Hippolyt durch diese weit- und tiefgehende Benutzung der apostolischen Briefe, durch seine Berufung auf das,

was „in apostolo scriptum est" (c. II § 7) oder auf das „mandatum apostolorum" (c. XXI § 217), das historische Anrecht auf den Anspruch verschaffen wollte, seine Schrift über die kirchliche Praxis als „apostolische Überlieferung" zu bezeichnen. Das Verfahren leistet nicht, was es soll. Denn was somit als apostolisch erwiesen wird, kommt der Masse des Nichterwiesenen gegenüber kaum in Betracht; aber als historische Stütze einer dogmatischen Behauptung ist es anzusehen.

Es ist noch eine schon oben angeführte Notiz zu prüfen, die bis jetzt anscheinend mit Recht auf die ἀποστολικὴ παράδοσις Hippolyts bezogen wurde: Hieronymus, ep. 71 ad Lucinium, n. 6 (Migne I, 672): „De sabbato, quod quaeris, utrum jejunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus, vir disertissimus, et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere".

Wir mussten die Stelle schon mehrfach erwähnen; sie war uns vor allem deswegen interessant, weil Caspari (III, S. 390) durch sie auf die richtige Anschauung von der ἀποστολικὴ παράδοσις Hippolyts geführt wurde. Hieronymus ist sonst kein zuverlässiger Gewährsmann, wo er literärgeschichtliche Notizen giebt; aber in diesem Falle ist sein Zeugnis kaum zu beanstanden. Das Sabbathfasten war wirklich im Anfang des 3. Jhdts. schon eine Streitfrage, wie wir aus Tertullian wissen (de jejun. 14 Reiff. u. Wiss. I, S. 293, 5 ff.: „quamquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, numquam nisi in pascha jejunandum secundum rationem alibi redditam"; cf. A. Linsenmayr, Entw. der kirchl. Fastendisciplin 1877, S. 83 ff.), und dass die Frage, ob täglich ein Abendmahlsgottesdienst zu halten sei, dieselben Jahrzehnte beschäftigt haben muss, haben wir schon oben zu begründen Gelegenheit gehabt. In der ἀποστολικὴ παράδοσις aber ist über beide Fragen nichts zu lesen; sie sind dort umgangen. Als allgemeine Fasttage werden ausser dem Osterfasten (c. XXII § 195) nur die Stationstage festgesetzt (c. XX § 154); über weiteres Fasten wird hinzugefügt, dass es verdienstlich sei; eine ausdrückliche Bestimmung über das Sabbathfasten ist also nicht getroffen. Die eucharistischen Gottesdienste ferner sind — ausser dem sonntäglichen — dem Bischof anzusetzen überlassen (c. XXXVII § 201); die Entscheidung, ob für

oder wider tägliche Eucharistie, ist also in sein Belieben gestellt. Auf die *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts kann sich also die Angabe des Hieronymus nicht beziehen, oder wir müssten gerade an beiden angeführten Punkten einen Ausfall konstatieren. Bei näherer Betrachtung ist aber die Bezugnahme auf eine Schrift wie die unsere durch den Wortlaut selbst ausgeschlossen. Hieronymus sagt: „de sabbato — — et de eucharistia — — scripsit Hippolytus, et carptim diversi scriptores — — edidere". Der Gegensatz zu den gelegentlichen Äusserungen der „diversi scriptores" fordert eine besondere Schrift bezw. zwei Schriften Hippolyts, welche diese Gegenstände gesondert behandelten. Wollte Hieronymus beiläufige Äusserungen aus einer die gesamten Kirchengebräuche umfassenden Schrift anführen, so konnte er sich so nicht ausdrücken. Wir werden also eine bezw. zwei Monographien Hippolyts über diese beiden zu seiner Zeit auftauchenden Fragen zu konstatieren haben, die mit der *ἀποστολικὴ παράδοσις* nichts zu schaffen haben. —

Damit, dass wir in den C. H. die *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts wiedererkennen dürfen, haben wir zugleich die Lösung eines Rätsels, das dieselben gleich in ihren ersten Zeilen dem Leser aufgeben. Denn wie kommt es, dass eine K.-O., die sonst rein sachlich abgefasst ist und den Ton kurzer, statutarischer Bestimmungen kaum je verlässt, in c. I § 1 ff. ein Glaubensbekenntnis aufstellt und im Namen einer Mehrheit unter Versicherung der eigenen Einigkeit eine Anzahl von Häretikern von der Gemeinschaft der Kirche ausschliesst und neutral Gesinnte vor der Häresie eindringlich verwarnt? Von diesem Anfang führt keine Brücke zu der eigentlichen K.-O. hinüber; auch ist kein Grund vorhanden, ihn für einen spätern Zusatz zu halten. Das kann seine Erklärung nur in konkreten Verhältnissen, unter denen der Verfasser schrieb, haben, und es findet dieselbe in dem Streit zwischen Hippolyt und Kallist und der daraus entspringenden Kirchentrennung. Aus der Refut. omn. haeres. wissen wir, dass Hippolyt anfangs noch als Presbyter der Gemeinde des Bischofs Kallist angehörte; aus Furcht vor ihm schloss Kallist den Sabellius von der Kirche aus. Die Trennung zwischen beiden erfolgte aus dogmatischen Gründen. Hippolyt erklärte die Vermittlungsformel Kallists für ein Ge-

misch von Theodotianismus und Sabellianismus — was sie auch war —, und dieser beschuldigte jenen des Ditheismus. Von diesem Zeitpunkt an bezeichnet Hippolyt die Kirche Kallists als die Sekte der Kallistianer, er nennt sie nur eine *σχολή* oder *διδασκαλεῖον*, sich selbst legt er aber die vollen Prädikate eines Bischofs bei (cf. auch Döllinger S. 100 ff.).

In eben diesen Streit führt uns die *ἀποστολικὴ παράδοσις* ein. Zwar das positive Bekenntnis, das c. 1 aufgestellt wird, ist wortarm. „Verbum est filius Dei, qui est creator omnis creaturae, visibilis et invisibilis". Von Hippolyt, dem geschulten Theologen und fruchtbaren Ketzerbestreiter, würden wir mehr zu erwarten berechtigt sein. Die Interpolation gerade an dieser Stelle erweckt den Verdacht, dass das Bekenntnis nicht wortgetreu erhalten ist; wie denn dogmatische Formeln bei der Überlieferung unsrer Schrift am meisten gefährdet waren. Aber der eigentliche Streitpunkt ist nicht verwischt. „Ante omnia nobis disserendum est de fide sacra sana, quae est de domino nostro Jesu Christo"; „hoc statuimus unanimi contra istos perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt".

Die Ketzerei, um derentwillen die Gegner ausgestossen werden, ist also eine christologische, und die Verurteilung erfolgt vom Standpunkte der *λόγος*-Christologie aus. In treffendster Weise ist in diesen Worten der Gegensatz des Hippolyteischen Standpunktes gegen die dogmatische Formel Kallists hervorgehoben; man vergleiche nur die breitere Darstellung Refut. IX, 12; 458, 79 ff.: [*Κάλλιστος*] *ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον κτλ.*

So ist denn c. I ein höchst wertvoller Bestandteil der C. H. Es sind die Eierschalen, welche unsrer K.-O. noch anhaften. Wegen der häretischen Christologie des Kallist glaubt sich Hippolyt von ihm und seiner Kirche trennen zu müssen. Er schaart seine Anhänger um sich, und „arcta unione conjuncti", schliessen diese „discipuli scripturarum", die Vertreter der schriftgemässen Lehre von Christus, Kallist und seine Anhänger, „qui de verbo Dei nefaria edixerunt", von der Kirche aus, „quia non consentiunt ecclesiae in Deo" [1]). Der Ton, den Hippolyt in der *ἀποστολικὴ*

1) Das schliesst natürlich nicht aus, dass Kallist mit seiner Exkom-

παράδοσις anschlägt, ist derselbe, den er in der Refut. redet. Dort erhebt sich das Oberhaupt der rechtgläubigen Partei gegen die Gemeinde des mächtigen Gegners in dem Bewusstsein, die „discipuli scripturarum“ hinter sich zu haben; hier sucht der berühmte Schriftsteller das Andenken des vielgewandten Kirchenpolitikers zu brandmarken, indem er sein Leben und seine Lehre beleuchtet.

Noch handgreiflicher als der Anfang nimmt der Schluss unsrer K.-O. gegen Kallist Stellung. „Debemus igitur vigiles esse omni tempore, non indulgentes oculis nostris somnum. Cavendum est, ne somnolentia nos opprimat, donec inveniamus locum domino, neve quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum, et fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi. Talis similis esset homini sordibus pleno, qui in balneum quidem intravit, sed prius inde exivit, quam bene defricatus esset, ita ut sordes in eo etiam postea inveniantur. Ille enim non adhibuit exustionem spiritus, de qua loquitur beatus Paulus apostolus monens, ut simus ferventes spiritu omni tempore“ (c. XXXVIII § 258—260). War oben die dogmatische, so wird hier die ethische und kirchenpolitische Position des Gegners verdammt. Denn darauf beruhte ja gerade die Macht des Kallist, dass er es so gut verstanden hatte, mit dem sittenlosen Leben der Grossstadt zu paktieren und die Kirchengesetze nach dieser Richtung hin zu ermässigen. Er vergab darum alle Fleischessünden; er stellte den teuflischen Satz auf, dass alle in anderer Kirchengemeinschaft begangenen Sünden vergessen seien, wenn man zu seiner Kirche übertrete; er erlaubte vornehmen Frauen die Heirat mit Sklaven und Freigelassenen. Er säumte auch nicht, seine Praxis zu einer Theorie auszubauen; durch die Arche Noah mit ihren reinen und unreinen Tieren, wie durch das Unkraut im Acker Mt. 13, 29 bewies er das notwendige Vorhandensein der Sünder in der Kirche. Der Erfolg musste genau der hier geschilderte sein, dass die Christen in dem Be-

munikation dem Hippolyt schon zuvorgekommen war. Im Gegenteil ist dies nach der Lage der Dinge wahrscheinlich. Nachdem Kallist die Nutzlosigkeit seiner Vermittlungspolitik eingesehen hatte, entledigte er sich und die Kirche der extremen Spitzen beider Parteien, zuerst des Sabellius, dann des Hippolyt.

wusstsein, der Kirche durch Taufe und Abendmahl verbunden zu sein, ihr Gewissen einschläferten und sich skrupellos den gewohnten Lüsten hingaben. Denn das ist der Nerv seiner ganzen Gesetzgebung, dass er *τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε* (Refut. IX, 12; 458, 1 f.).

Und wieder ist hier der Vergleich mit der Schilderung in der Refut. sehr lehrreich. Hier in der *ἀποστολικὴ παράδοσις* sieht Hippolyt ahnenden Geistes voraus, was für ihn und seine Kirche die grösste Gefahr ist: der Hang der Christen zum bequemen Leben in heidnischen Lüsten, die der Gegner so milde zu beurteilen wusste; und er kann die Feder nicht niederlegen, ohne seine Gemeinde noch einmal eindringlich davor zu warnen; dort in der Refut. berichtet seine rächende Muse, welche Erfolge sein Rivale durch die bezeichnete Taktik sich errungen hatte.

An diesen beiden Stellen, dem Anfang und Schluss, lässt sich auch noch ein letzter Beweis für die Autorschaft Hippolyts erbringen: die charakteristische Diktion. Wir hatten bis dahin auf diesen Beweis Verzicht leisten müssen, da uns keine Schrift Hippolyts erhalten ist, die wir der „traditio apostolica" inhaltlich zur Seite stellen könnten, und diese in ihren knappen, sachlichen Ausführungen wenig Raum zu allgemeineren Sätzen lässt, an denen die Sprache Hippolyts zu erkennen wäre. Die einzige sachliche Parallele — soweit ich sehe — findet sich in den Andeutungen über den Taufritus im Kommentar zu Daniel (Bardenhewer S. 73), die aber wenig austrägt, da uns nur das Osterfest als solenner Tauftag (cf. Tertullian, de bapt. c. 19) und die bekannte Salbung nach der Taufe namhaft gemacht werden. Wichtiger könnte scheinen de antichr. c. 59; S. 31, 3 ff., wo bei Gelegenheit eines Vergleiches der Kirche mit einem Schiffe gesagt wird: *κλίμαξ ἐν αὐτῇ εἰς ὕψος ἀνάγουσα εἰς τὸ κέρας εἰκὼν σημεῖον πάθους χριστοῦ, ἕλκουσα τοὺς πιστοὺς εἰς ἀνάβασιν οὐρανῶν. σίφαροι δὲ ἐπὶ τὸ κέρας ἐφ' ὑψηλοῦ αἰρόμενοι τάξις προφητῶν μαρτύρων τε καὶ ἀποστόλων εἰς βασιλείαν χριστοῦ ἀναπαυομένων.* Die Reihe: Propheten, Märtyrer, Apostel scheint doch eine derartige Hochschätzung des Martyriums zur Schau zu tragen, wie man sie nur dem Verfasser der „traditio apostolica" zutrauen könnte. Und doch kann die Stelle für eine kirchenrechtliche Prärogative der Märtyrer nichts besagen. Hip-

polyt bringt hier lediglich die Ansicht zum Ausdruck, die auch Tertullian[1]) öfter vertritt, dass unter den Christen nur die Märtyrer den Vorzug genössen, sogleich nach dem Tode des Paradieses teilhaftig zu werden, während sonst alle in einem Zwischenzustande bis zur Auferstehung aufbewahrt würden (cf. Döllinger S. 357 f.).

Aber hier in den allgemeinen Ausführungen zu Anfang und Schluss finden sich einige Lieblingsausdrücke des Hippolyt, die sich auch anderweitig belegen lassen. Gleich der Anfang: „Ante omnia nobis disserendum est de fide — — —. Posuimus ergo id in fide contentique in omni patientia“ c. I § 1, mit dem er sich gegen Kallist wendet, erinnert an die Wendungen in der Refut., womit er seinen Widerstand gegen ihn bezeugt: *καίτοι ἡμῶν μηδέποτε συγχωρησάντων, ἀλλὰ πλειστάκις ἀντικαθεστώτων πρὸς αὐτοὺς καὶ διελεγξάντων καὶ ἄκοντας βιασαμένων τὴν ἀλήθειαν ὁμολογεῖν* (IX, 7; 440, 35 ff.) und *οὐ τὰ νοήματα γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας* (IX, 11; 452, 85 f.). Mit dem Bekenntnis: „Verbum est filius Dei, qui est creator omnis creaturae, visibilis et invisibilis (c. 1 § 3) vergleiche man c. Noët. c. 10; 51, 4 ff.: *πάντα γὰρ τὰ γενόμενα — — — λόγῳ μὲν κτίζων, — — — ὃν λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ — — — αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα, τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα ὁρατὸν ποιεῖ.* „Contra istos perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt“ (c. I § 4) ist dieselbe Ausdrucksweise wie Refut. IX, 12; 458, 95 ff: *ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν ὁ ἀνόητος καὶ ποικίλος, ὁ ἄνω κάτω σχεδάζων βλασφημίας* und

1) de resurr. carnis c. 43 (Öhler II, 522): „Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, diversurus“; de anima c. 55 (Reiff. u. Wiss. I, 388, 21 ff.): „Immo, inquis, in paradiso, quo jam tunc et patriarchae et prophetae, appendices dominicae resurrectionis, ab inferis migraverint. Et quomodo Johanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi janitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? Nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. — — — Tota paradisi clavis tuus sanguis est“.

c. Noët. c. 1; 43, 17 f.: ὁ γὰρ εἰς πνεῦμα ἅγιον βλασφημῶν. Dass Hippolyt das Schisma konsequent als Abfall des Kallist von der rechtgläubigen Kirche darstellt, ist bekannt; zum Überfluss sei auf Refut. IX, 12; 458, 99 f. verwiesen: τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας zum Vergleich mit: „Ideo multo magis nos arcta unione in virtute Dei conjuncti separavimus illos, quoniam non consentiunt ecclesiae in Deo, neque nobiscum sunt, qui sumus discipuli scripturarum. Ideoque separavimus illos ab ecclesia“ (c. I § 5 f.). Das hier zweimal gebrauchte separare ist auch sonst ein häufig vorkommender Ausdruck; Refut. IX, 12; 458, 8: ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ᾽ ἡμῶν γενόμενοι; c. Noët. c. 1; 43, 18: ἔκβλητος γεγένηται κλήρου ἁγίου; 44, 1: ἐξέωσαν τῆς ἐκκλησίας. Dass der „Schrifttheologe“ Hippolyt seine Partei die „discipuli scripturarum“ nennt, kann nicht auffallen; denselben Anspruch erhebt er gegen Noët c. Noët. c. 9; 50, 15 f.: εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν, — — —, ἢ ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν und 50, 21 ff.: ὅσα τοίνυν κηρύσσουσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ἴδωμεν, — — — μὴ κατ᾽ ἰδίαν προαίρεσιν μηδὲ κατ᾽ ἴδιον νοῦν μηδὲ βιαζόμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον αὐτὸς ἐβουλήθη διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεῖξαι, οὕτως ἴδωμεν; cf. auch c. 2; 44, 9 f.: οὐδὲ γὰρ οὕτως αἱ γραφαὶ διηγοῦνται; c. 3; 45, 3 f.: καθὼς αὐταὶ αἱ γραφαὶ ἐλέγχουσιν αὐτῶν τὴν ἀμαθίαν, μαρτυροῦσαι τῇ ἀληθείᾳ; 45, 7 f.: αἱ μὲν γραφαὶ ὀρθῶς λέγουσιν, ἄλλα ἂν καὶ Νόητος νοῇ c. 12; 52, 14: ἴδωμεν οὖν τὰ γεγραμμένα; c. 14; 52, 23 f.: ταῦτα μὲν οὖν, — — — σημαίνουσιν αἱ γραφαί; 53, 17 f.: πᾶσαι τοίνυν αἱ γραφαὶ περὶ τούτου κηρύσσουσι; de antichr. c. 1; 1, 4 ff.: εὔλογον ἡγησάμην, ἀφθόνως ἀρυσάμενος ὡς ἐξ ἁγίας πηγῆς ἐξ αὐτῶν τῶν ἁγίων γραφῶν; c. 5; 4, 11 ff.: δίκαιόν ἐστιν ἡμᾶς ἐφαψαμένους αὐτῶν τῶν θείων γραφῶν ἐπιδεῖν δι᾽ αὐτῶν. „Nos, qui judicabimus creaturam in justitia“ (c. I § 5) stellt Hippolyt den Christen in Aussicht; ebenso spricht er de antichr. c. 5; 4, 20 ff. von der τῶν ἁγίων ἔνδοξος καὶ ἐπουράνιος βασιλεία τῶν συμβασιλευόντων τῷ χριστῷ, und in Daniel. c. 4; 153, 18 f. nennt er den Sabbath τύπος καὶ εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσι τῷ χριστῷ, παραγινομένου αὐτοῦ ἀπ᾽ οὐρανῶν, ὡς Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ διηγεῖται (cf. Döllinger S. 356; Overbeck S. 83 ff.).

Höchst charakteristisch ist auch c. XXXVIII § 258 der Hinweis auf die ἡδοναί solcher, die sich als Christen bekennen: „fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi". Man vergleiche Refut. IX. 12; 458, 4: λεγόμενος χριστιανὸς εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ; 460, 25 f.: γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ χριστός; und 460. 32 spricht er von dem schändlichen Treiben der πισταὶ λεγόμεναι. Die „mandata Christi" finden auch de antichr. c. 13; 7, 7 f. Erwähnung: τὰς ἐξ ἁγίου στόματος χριστοῦ ἐκπορευομένας ἐντολὰς ἐσήμαινε und c. 59: 30, 26: αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ αἱ ἅγιαι ἐντολαί. Der „beatus Paulus apostolus" (c. XXXVIII § 260) findet sich noch de antichr. c. 1; 1, 17: ὁ μακάριος ἀπόστολος; 2, 1 f.: ὁ μακάριος [ἀπόστολος]; c. 63; 33, 9 f.: ὁ μακάριος Παῦλος ὁ ἀπόστολος; c. Noët. c. 15; 54, 8: ὁ μακάριος Παῦλος. So lassen sich fast alle irgendwie hervorstechenden Gedanken und Ausdrücke in den §§ des Anfangs und Schlusses belegen. Die Rückübersetzung ins Griechische würde bei diesen Teilen am wenigsten Schwierigkeiten begegnen [1].

Kallist behielt von Anfang an den grössten Teil der Gemeinde auf seiner Seite. Das bezeugt seine dogmatische Stellung, die nicht aus theologischem Interesse eingegeben ist, sondern nur den Zweck hat, möglichst vielen genug zu thun. Und die

---

1) Im übrigen sind mir noch folgende Parallelen aufgestossen. Zum Titel ἀποστολικὴ παράδοσις c. Noët. c. 17; 55, 17 f.: πιστεύσωμεν οὖν — —, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων; zu c. III § 13: „tribuisti sanctis apostolis — — —, qui fundaverunt ecclesiam in omni loco", de antichr. c. 61; 32, 3 f.: τοὺς δώδεκα ἀποστόλους, δι' ὧν καθίδρυται ἡ ἐκκλησία; zu c. XIX § 115: „quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis" c. Noët. c. 1; 43, 12 f.: οἰήσει πνεύματος ἀλλοτρίου ἐπαχθείς, und 43, 15 f.: φυσίωμα πνεύματος ἀλλοτρίου ὑπεισῆλθεν εἰς αὐτόν; zu c. XXXIV § 177: „quando autem episcopus sermocinatur sedens, ceteri lucrum habebunt, neque ipse sine lucro erit", de antichr. c. 2; 2, 29 ff.: ἀναγνῶμεν τοῖς ὀρθῶς πιστεύειν δυναμένοις, ἐπιγίνεται ἀμφοτέροις κοινὴ ὠφέλεια, τῷ μὲν λέγοντι τὸ διὰ μνήμης κρατήσαντα ὀρθῶς ἐκθέσθαι τὰ προκείμενα, τῷ δὲ ἀκούοντι ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν πρὸς τὰ λεγόμενα; endlich zu c. XXV § 234: „illa hora universa creatura perturbata est propter facinus scelestum a Judaeis perpetratum" c. Noët. c. 18; 57, 10 f.: παραδώσαντα τὸ πνεῦμα ἰδοῦσα ἡ κτίσις ἐταράσσετο καὶ τὴν αὐτοῦ ὑπερβάλλουσαν δόξαν χωρῆσαι οὐ δυναμένη ἐσκοτίζετο.

Masse der Gläubigen ist nie theologisch so interessiert, dass sie nicht einen faulen Frieden dem dogmatischen Hader vorzöge. Die zum guten Teil aus praktischen Gründen abgefasste Kirchengesetzgebung mehrte vollends die Zahl seiner Anhänger zusehends. Um so grösser war die Gefahr für die kleine, aber wohl auserlesenere Schaar Hippolyts, dass sie sich auf die Dauer in ihrem Gegensatz gegen die Grosskirche nicht erhalten konnte und sich allmählich auflöste. Aber an ihrer Spitze stand ein Mann, nicht nur ein wissenschaftlicher Theolog, der in den dogmatischen Streitigkeiten an Gelehrsamkeit keinen ebenbürtigen Gegner gefunden hatte, sondern auch ein praktischer Kirchenmann, dessen erste That nach der Kirchentrennung es war, für seine kleine Gemeinde eine Kirchenordnung zu schreiben, deren Geschichte es beweist, welche Wertung sie verdient. Schon durch ihren Titel macht er deutlich, dass er nichts will, als nur das uralte Erbe der Kirche gegen Neuerungen verteidigen. Sein Bemühen musste vor allem sein, durch straffe Organisation seine Anhänger zusammenzuhalten. Jetzt verstehen wir es, warum er den höchsten Wert auf die sittliche Unbescholtenheit des Klerus und der Laien legt, warum er so oft den Neid der Heiden als sein erstrebenswertes Ziel hinstellt (c. III § 14 ff.; c. V § 41; c. XIX § 149; c. XXXIV § 175; c. XXXV § 182). Deshalb ist er auch so streng in seiner Forderung des regelmässigen Kirchenbesuchs (c. XXI § 218 ff.; c. XXVI § 226 ff.); nur so konnte er hoffen, seine Gemeinschaft lebendig zu erhalten. Noch manche Züge der C. H. ist man versucht, auf die konkreten Verhältnisse zurückzuführen. Bei einer kleinen Sektengemeinde ist eine Bestimmung, wie die c. II § 10, dass auch ein Presbyter den Bischof ordinieren darf, besonders verständlich. Wir wissen ja, welche Mühe und List Novatian aufwenden musste, um die zu seiner Zeit schon unumgängliche Bedingung der bischöflichen Ordination durch drei Bischöfe zu erfüllen. So ist es begreiflich, dass gerade ein Bischof, der sich im Gegensatz zu der Grosskirche weiss, sich in dieser Hinsicht von den umliegenden Gemeinden unabhängig macht. — Bei dem Novatianischen wie beim Theodotianischen Schisma spielen Konfessoren eine Rolle — natürlich; denn diese Heroen in ihrer grossen, aber nicht definierten Autorität haben immer dem kirchlichen Amte gegenüber eine Rolle zu

spielen gesucht. Wir dürfen dasselbe bei dem Hippolyteischen Schisma annehmen; und gerade die Hippolyteische Kirchenordnung begünstigt in so eminenter Weise diese Aristokraten. — Uns frappierte in c. VI § 46 f. endlich der Grundsatz, dass sich Freie und Sklaven in ihren Ansprüchen auf den Presbyterat unterscheiden. Aber bei dem vornehmen Gegner des ehemaligen Sklaven Kallist, dem gewiegten Theologen, der einer Kaiserin eines seiner Werke dedizieren durfte, verstehen wir eine so aristokratische Anschauung.

Wir müssen somit unsere K.-O. kurze Zeit nach der Kirchentrennung entstanden denken. Und da die Gesetzgebung des Kallist, welche hier noch nicht vorliegt, mit ihren in der Refut. berichteten Erfolgen eine gewisse Zeit voraussetzt, ehe sie die bekannten Wirkungen zeitigen konnte, wird es geraten sein, an die ersten Jahre des kurzen Episkopats Kallists zu denken: das Jahr 218 oder die folgenden.

Noch ein andrer Grund ist vorhanden, dies Werk Hippolyts verhältnismässig früh anzusetzen. Eusebius (h. e. VI, 22, 1) hebt hervor, dass Hippolyt eine Schrift über das Osterfest geschrieben habe, worin er einen auf 16jähriger Periode ruhenden Kanon aufgestellt habe, die ihren Anfang im 1. Jahre Alexanders nahm [1]. Auf der Statue des Hippolyt aber ist auch der Titel der Schrift erwähnt (*ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα κατὰ ἐν τῷ πίνακι*) und dieser Kanon selbst erhalten, in einer doppelten Tafel, wovon die eine die Ostergrenzen, die andere die Ostersonntage angiebt. Da der Kanon auf das erste Jahr Alexanders (222) gestellt ist, wird er eben in diesem Jahre oder kurz nachher abgefasst sein. Es kommt ihm zwar der Ruhm zu, der erste unter den Berechnungen des Osterfestes zu sein, aber sehr bald sind ihm andere und bessere gefolgt.

1) *Τότε δῆτα καὶ Ἱππόλυτος συντάττων μετὰ πλείστων ἄλλων ὑπομνημάτων καὶ τὸ περὶ τοῦ πάσχα πεποίηται σύγγραμμα, ἐν ᾧ τῶν χρόνων ἀναγραφὴν ἐκθέμενος καί τινα κανόνα ἑκκαιδεκαετηρίδος περὶ τοῦ πάσχα προθείς, ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος Ἀλεξάνδρου αὐτοκράτορος τοὺς χρόνους περιγράφει.* Der Ausdruck des Euseb lässt es im unklaren, ob das erste Jahr Alexanders Anfangs- oder Endpunkt des Kanons war. Die Statue beseitigt jeden Zweifel. Falsch fasst Hieronymus die Worte auf „Hippolytus rationem paschae temporumque canones scripsit usque ad primum annum Alexandri imperatoris, et sedecim annorum circulum, quem Graeci *ἑκκαιδεκαετηρίδα* vocant, reperit“. De vir. inl. c. 61.

„Es ist nichts als ein roher Versuch, der nur auf wenige Jahre die Probe bestand“ (Ideler, Handbuch der Chronologie II, S. 213 ff.; cf. Lehrbuch S. 363 ff.). Der Anfang unsers c. XXII § 195 lautet aber: „hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ab omni populo summo cum studio observetur“. Die ganze Woche vor Ostern, also sechs Tage, soll gefastet werden. Das Osterfest will der Verfasser also am Sonntag nach dem 14. Nisan gefeiert haben, wie dies Victor von Rom verfochten hatte und mit ihm die ganze Kirche ausser der kleinasiatischen es hielt (cf. Eus. h. e. V, 23—25). Sachlich steht nun zwar diese Bestimmung mit der im Kanon vorausgesetzten nicht im Widerspruch. Das Passah der Juden fiel ja auf den ersten Vollmondstag im Frühjahr, den 14. Nisan, und die christlichen Osterberechnungen wollten nur die Monatstage, auf die der Sonntag nach dem Frühlingsvollmond in jedem Jahre fiel, vorher bestimmen. Dennoch müsste man erwarten, dass sich Hippolyt bei der Vorschrift über das Osterfasten auf seine eigene Berechnung der Ostergrenzen und Ostersonntage berufen hätte und sich nicht mit dem wohl bequemen, aber doch vielleicht anstössigen Verweis auf das Passah der Juden begnügt hätte, wenn seine Osterschrift und sein Kanon schon vorher abgefasst waren. Damit hätten wir demnach das Jahr 222 als ungefähren terminus ad quem für unsre Schrift gewonnen, während wir oben die Jahre 218—220, am ersten noch das Jahr 218 selbst als Entstehungsjahr der „traditio apostolica“ konstatieren konnten.

Aus dem Streit zwischen Hippolyt und Kallist ist unsre Kirchenordnug entstanden, eine Geburt des Augenblicks und der Not. Dennoch ist es kein Zufall, dass diese bedeutende kirchenrechtliche Urkunde aus dem Zeitalter der Severer stammt. Denn das erste Drittel des 3. Jhdts. war die Zeit der Klassiker der Jurisprudenz. Aus derselben Zeit, aus demselben Orte, und vielleicht aus demselben Zirkel, den die feinsinnigen Kaiserinnen um sich sammelten [1]), aus dem die Werke eines Papinian,

1) Auch das darf vermutet werden; vielleicht war es die Kaiserin Julia Aquilia Severa, die Gemahlin Elagabals, welcher Hippolyt seine Trostschrift über die Auferstehung widmete. Am Hofe Alexanders gab es eine grosse Anzahl von Christen (Eus. h. e. VI, 28); die Kaiserin-Mutter Julia

Ulpian und Paulus, um von geringeren zu schweigen, hervorgingen, welche Hauptquellen für die grossen Sammelwerke Justinians werden sollten (cf. Teuffel, Gesch. der röm. Literatur 4. Aufl. § 371, 376 ff.) — dorther stammt auch die *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts, welche vermittelst der Ä. K.-O. eine Grundlage des orientalischen Sammelwerkes des Kirchenrechts, der Const. Apost. wurde, und deren Sätze sich durch die ‚Statuta ecclesiae antiqua' [1]) bis in die spätesten kanonischen Rechtsquellen des Abendlandes übertragen haben. Die Entwicklung des kanonischen Rechts geht an diesem Punkte der des Civilrechts parallel.

Mammaea verkehrte mit Origenes (Eus. h. e. VI, 21). Und es müssen doch sehr vornehme Gönner gewesen sein, welche dem Hippolyt jene Marmorstatue setzten, eine Auszeichnung, welche viele Jahrhunderte lang keinem Römischen Bischof wieder zu teil wurde, im kirchlichen Altertum selbst nur noch dem Petrus.

1) Hier darf vielleicht auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Römische Bischof Cornelius in seinem berüchtigten Brief an Fabius von Antiochien (bei Eusebius h. e. VI, 43) sich für die notwendigen Ergänzungen der Taufe (die sie begleitenden Sakramentalien) bereits auf einen kirchlichen Kanon beruft. Er schreibt § 15, nachdem er berichtet, dass Novatian in der Krankheit nur die Taufe durch Begiessung erhalten: *Οὐ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχε, διαφυγὼν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα, τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου.* In den Canones Hippolyts (s. c. XIX) sind aber diese die Taufe begleitenden Sakramentalien bereits ausführlich dargelegt. Man kann demgemäss voraussetzen, dass Cornelius jenen Kanon vor Augen gehabt hat. Nimmt man aber an, dass nach der Verschmelzung der Hippolyteischen Sekte mit der grossen Kirche — diese muss unter Anteros oder Fabian erfolgt sein — die Canones Hippolyts für Rom unwirksam geworden sind, so bezeugt Cornelius doch immerhin, dass die Römische Kirche schon i. J. 251 detaillierte Canones besessen hat, welche auch die Taufpraxis in allen Einzelheiten regelten, und bestätigt somit die Annahme, dass unsere Canones aus der Zeit vor der Mitte des 3. Jahrh. stammen.

Anhang I.

Die Hippolyteische Schrift περὶ χαρισμάτων.

Die 9.—11. Zeile des Schriftenverzeichnisses auf der Statue des Hippolyt lautet:

πΕΡΙ ΧΑΡΙCΜΑΤΩΝ
ἀπΟCΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟ
CIC

Im Vorhergehenden ist der Nachweis geführt worden, dass mit diesen vier Worten nicht eine, wie bisher manche annahmen, sondern zwei Schriften des Römischen Bischofs bezeichnet sind: die erste über die Charismen, die zweite von der „Apostolischen Überlieferung" handelnd. Es ist ferner mit genügender Sicherheit festgestellt worden, dass wir die Schrift ἀποστολικὴ παράδοσις noch besitzen in den echten Bestandteilen der arabischen Can. Hipp., deren ursprünglicher Umfang und Reihenfolge sich durch das Zusammentreffen einer Anzahl günstiger Umstände wiederherstellen liess. Die Frage, ob und wo wir noch Spuren der Hippolyteischen Schrift περὶ χαρισμάτων besitzen, konnten wir nur im Vorbeigehen durch einen Hinweis auf Bunsens Vermutung streifen (s. oben S. 252).

Die beiden Schriften haben sich nicht etwa zufällig auf der Statue zusammengefunden; sie haben auch inhaltlich Beziehungen. „Apostolische Überlieferung" ist hier der Name einer Kirchenordnung; und eine Abhandlung „über die Gnadengaben" muss auch irgendwie kirchenrechtlichen Inhalts gewesen sein, wenn sie nicht, wie die älteren Erklärer, Scaliger etc. ohne jeden Grund annahmen, ein Kommentar über I. Kor. 12 sein sollte. Jedenfalls sind diese beiden Titel die einzigen auf der Statue, welche der kirchenrechtlichen Literatur angehören können. Kein Titel

vorher oder nachher ist ihnen darin zur Seite zu stellen. Sie bilden zusammen die zweite erkennbare Gruppe in dem Schriftenverzeichnis. Denn Zeile 3 wird mit Recht allgemein ergänzt: *εἰς ψαΛΜΟΥC* (cf. Hieronymus, de vir. inl. c. 61: „de psalmis"; und die Fragmente, welche Caspari III, S. 378 Anm. anführt); Zeile 4: *εἰς ἐγΓΑCΤΡΙΜΥΘΟΝ* (Hieronymus a. a. O.: „de Saul et Pythonissa"); Zeile 5—8:

τΑ ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩ
ΑΝΗΝ
ΕὐαγΓΕΛΙΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟ
ΚΑΛΥΨΕΩC

(Ebed Jesu: „Apologia pro apocalypsi et evangelio Johannis apostoli et evangelistae"; cf. Andreas von Caesarea in Max. Bibl. Patr. Lugd. t. V, S. 590).

Wir haben damit eine Gruppe von zwei Kommentaren und einer apologetisch-kritischen Abhandlung, die immerhin mit den Kommentaren zusammenzureihen ist; und wenn die Ergänzung von Zeile 2: *περὶ κοσμογοΝΙΑC* richtig sein sollte (= *εἰς τὴν ἑξαήμερον* Euseb. h. e. VI, 22; Hieronymus, de vir. inl. c. 61 und ep. 84, 7), wiese diese Gruppe vier Nummern auf. Sehen wir von der ersten Zeile ab, wo die Ergänzung von *YC* zu grosse Schwierigkeiten bieten dürfte, so folgen sich auf der Statue 1) die exegetischen, bezw. eine apologetisch-kritische Schrift, 2) die kirchenrechtlichen Schriften. Im folgenden ist keine Reihenfolge mehr erkennbar; die Schriften sind so verschiedenartigen Inhalts, dass jede ihre eigene Rubrik beanspruchen müsste; nur die letzten beiden (*περὶ θ̅υ̅ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως* und *περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν*) lassen sich noch als die dogmatisch-polemischen zusammenfassen. Aber bemerkenswert und für unsern Zweck völlig ausreichend ist die Beobachtung, dass weder eine exegetische noch eine kirchengesetzliche Schrift unter ihnen begegnet.

Mit dem kirchengesetzlichen Teile des Schriftenverzeichnisses der cathedra steht in eigentümlicher Beziehung das VIII. Buch der Const. Apost. Es ist nämlich fragelos, dass hier — wenn wir von etwaigen eingeflickten Stücken absehen — zwei Quellen bearbeitet sind, c. 1. 2 und c. 4 ff., gänzlich verschiedenen Inhalts, die von dem Redaktor durch Einschiebung des c. 3 ungeschickt zusammengeleimt wurden, so dass noch jetzt die Naht

deutlich bemerkbar ist. Schon der alte John Pearson hat das gesehen: „et sane sunt in libro constitutionum capita quaedam, quae nihil aliud esse videntur quam methodi gratia factae connexiones quaedam, quibus una alteri didascalia subnecteretur. Quale caput tertium libri octavi esse — — deprehendimus“ (Vindiciae epist. S. Ignatii, 1672; S. 62). In jener oben besprochenen (S. 3 f. 240 ff.) Handschriftengruppe von Const. Apost. VIII, welche zwar einen Auszug, aber aus einer älteren Textgestalt der Const. Apost. VIII darstellt, sind auch noch die Überschriften der beiden Quellen vorhanden; c. 1. 2 heisst: διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων, c. 4 ff.: διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου (cod. oxon. 26). Die erste wird als eine Schrift περὶ χαρισμάτων bezeichnet und sie stellt auch eine Abhandlung über die Gnadengaben dar, die zweite wird auf Hippolyt zurückgeführt. Wie richtig an dem zweiten Punkte die Überlieferung tradiert hat, ist oben gezeigt worden. Wir haben in der That in Const. Apost. VIII, 4 ff. in späterer, mehrfacher Überarbeitung eine Schrift Hippolyts, und zwar die Schrift ἀποστολικὴ παράδοσις.

Die Korrespondenz zwischen den Titeln der Statue und den Quellen von Const. App. VIII ist deutlich. Hier zwei Schriften, anscheinend kirchenrechtlichen Inhalts, die zu einem Paare verbunden sind — dort zwei Quellen, die aneinanderzureihen dem Bearbeiter Mühe macht; die eine stimmt im Titel, die zweite in der Angabe über den Verfasser mit dem steinernen Zeugen überein.

Der anscheinend schwierigere Teil der dunkeln Beziehungen ist aufgeklärt: die ἀποστολικὴ παράδοσις ist mit den διατάξεις περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου auf ihr wahres Verhältnis zurückgeführt. Was liegt näher, als die beiden Abhandlungen περὶ χαρισμάτων nun auch gleichzusetzen, d. h. in der Quelle von Const. Apost. VIII, 1. 2 die aus der Statue bekannte Schrift Hippolyts zu suchen? Dies Schriftenpaar, so wird man leicht annehmen, ist eben aus irgend einem Grunde gewöhnlich zusammen überliefert worden; vielleicht wurde die erstere wegen ihres geringen Umfanges gewöhnlich nur mit der zweiten, grösseren abgeschrieben; so stellte der Auftraggeber des Steinmetzen die Titel, so der kirchenrechtliche Schriftsteller die Bearbeitungen beider zusammen.

Es wird kaum gegen diese Vermutung anzuführen sein, dass doch eben Const. Apost. VIII, 1. 2 nicht den Namen des Hippolyt trage. Man würde unrecht thun, von der Tradition der Const. Apost. noch mehr zu verlangen, als sie bietet. Wie bei der zweiten Schrift der Titel *ἀποστολικὴ παράδοσις* sich in dem Titel des ganzen Werkes *διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* verlor, so verschwand bei der ersten Schrift der Name des Autors. Das Recht zu einem argumentum e silentio lässt sich daraus nicht ableiten.

Aber es wird gut sein, wenn wir uns sogleich über die Bedingungen klar zu werden suchen, unter denen wir eine Schrift Hippolyts in Const. Apost. VIII, 1. 2 wiederzufinden erwarten dürfen. Die Antwort ist nicht schwer, denn den Grad der Veränderungen, denen die Quellen der Const. Apost. unterworfen worden sind, können wir an allen Teilen der Const. Apost. gleichmässig studieren. Das x, welches wir suchen, wird zu Const. Apost. VIII, 1. 2 in keinem anderen Verhältnis stehen, als die syrische *διδασκαλία* zu I—VI, als die Didache zu VII, als die *ἀποστολικὴ παράδοσις* zu VIII, 4 ff. Die ziemlich gleichmässig arbeitende Hand des grossen syrischen Fälschers wird auch hier thätig gewesen sein; vieles Charakteristische wird verwischt, manche Schärfe durch „Erklärung“ gemildert, und über das Ganze wird die Tünche der angeblich apostolischen Herkunft gestrichen sein. Von vornherein muss auf den Versuch verzichtet werden, den Wortlaut der Hippolyteischen Quelle zu rekonstruieren; wir werden froh sein müssen, wenn wir hie und da einen Gedanken aufweisen können, der gewiss nicht im Kopfe jenes syrischen Klerikers entsprungen ist, sondern deutlich das Gepräge Hippolyts trägt; und wir werden von Glück reden dürfen, wenn wir über den ursprünglichen Umfang der Schrift einige gegründete Mutmassungen aufstellen können.

Diese rein apriorische Klärung der Situation bringt uns ziemlich weit; sie reicht noch völlig aus, den einzigen Einwand, der bisher gegen das Abhängigkeitsverhältnis der Const. Apost. VIII, 1. 2 von der gleichnamigen Schrift Hippolyts erhoben wurde, zu entkräften. Caspari (Quellen III, S. 389 Anm. 209) hat darauf hingewiesen, „dass das einen wesentlichen Bestandteil der beiden cc. bildende Bekenntnis in c. 1, 4 in Gedanken und Ausdruck durchaus den Charakter der apostolischen Konstitutionen

und insbesondere der Bekenntnisse und bekenntnisartigen Stellen in ihnen trägt, während es mit den Hippolyteischen Bekenntnissen in c. Noët. c. 18 und Refut. omn. haeres. X, 32. 33 so gut wie gar keine Verwandtschaft zeigt". Er führt folgende schlagende Parallelen auf:

πολύθεος ἀσέβεια (232, 15).	*πολύθεος πλάνη* III, 5 (100, 6). „ „ VI, 20 (183, 19). „ „ VIII, 12 (253, 13). *πλάνη εἰδώλων* V, 15 (146, 11). *πολύθεος μανία* V, 15 (146, 21).
δίχα ὁμιλίας ἀνδρός (232, 19).	*δίχα ἀνδρός* VII, 36 (220, 7).
ὅτι ἐπολιτεύσατο ὡς ἄνθρωπος ἄνευ ἁμαρτίας, πληρώσας πᾶσαν δικαιοσύνην τὴν τοῦ νόμου (232, 19 ff.).	*πολιτευσάμενον ἄνευ ἁμαρτίας* VI, 11 (168, 1). *πολιτευσάμενον ὁσίως* VII, 36 (220, 8). *πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ* VII, 41 (225, 8 f.). *πολιτευσάμενος ὁσίως* VIII, 12 (254, 29).
συγχωρήσει θεοῦ σταυρὸν ὑπέμεινεν αἰσχύνης καταφρονήσας (232, 21 f.).	*ἀτιμίαν ὑποστὰς σῇ συγχωρήσει* VIII, 12 (255, 10).
καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τεσσαράκοντα ἡμέρας παραμείνας τοῖς ἀποστόλοις καὶ πληρώσας πᾶσαν διάταξιν, ἀνελήφθη ἐπ' ὄψεσιν αὐτῶν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν θεὸν καὶ πατέρα (232, 23 ff.).	*ἃ διαταξάμενος ἡμῖν ἀνελήφθη ἐπ' ὄψει ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν* V, 7 (138, 1 f.). *πληρώσας πᾶσαν οἰκονομίαν καὶ διάταξιν, ἀνῆλθε πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν θεὸν καὶ πατέρα* V, 19 (152, 7 ff.). *καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν ἀποστείλαντα* VI, 11 (168, 2). *ἀσεβοῦσιν εἰς τὸν ἀποστείλαντα* VI, 15 (175, 21). *καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀναληφθέντι διὰ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ ἐπ' ὄψεσιν*

ἡμετέραις τοῖς συμφαγοῦσιν αὐτῷ καὶ συμπιοῦσιν ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν VI, 30 (196, 14 ff.).

Der auf diese Parallelen gegründete Einwand gegen die Identifizierung der beiden Schriften περὶ χαρισμάτων wird auf jeden grossen Eindruck machen, der sich nicht über die Bedingungen klar geworden ist, unter denen wir in den Const. Apost. alte Quellen wiederzufinden erwarten müssen. Wer aber, wie wir, von einer Untersuchung der Can. Hipp. herkommt, der weiss es, wie morgenländische Bearbeiter mit Symbolen und symbolmässigen Stücken, die sich in ihren Vorlagen finden, umzugehen pflegen. Diesen Teil zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen, ist ebenso falsch, wie wenn man bei der Behandlung der Can. Hipp. von dem Symbol c. XIX § 123—133 ausgehen wollte. Es ist geradezu selbstverständlich, dass der syrische Fälscher, der zur Zeit der grossen christologischen Streitigkeiten schrieb, an diesem Punkte seine Vorlage am gründlichsten geändert hat. —

Der Gedankengang der beiden cc. ist recht einfach. Die Charismen wurden zuerst den Aposteln, später auch andern Gläubigen verliehen. Ihr Zweck ist lediglich der, Ungläubige zu bekehren, sodass also, wenn alle Welt christlich ist, auch die Charismen überflüssig wären. Es ist ferner zu beachten, erstens, dass die Charismen keine unbedingte Wirkung haben, sondern nur auf solche Ungläubige, welche durch ein unbefangenes Urteil von Gott besonders günstig prädisponiert wurden, und zweitens, dass bei weitem nicht alle Gläubigen mit Charismen begnadet sind. Zwar kann man im weiteren Sinne den Glauben jedes Christen als Charisma bezeichnen, ebenso, wenn sich jemand von Häresie freihält; aber Gnadengaben im eigentlichen Sinne, die Wunder wirken, sind nicht jedem Christen verliehen. Daraus folgt denn, dass die charismatisch Begabten sich nicht gegen ihre Umgebung erheben dürfen. Wie es widersinnig wäre, wenn ein König, weil er König ist, seine Unterthanen gering schätzte, so wäre es dem Wesen der Sache nicht entsprechend, wenn ein Bischof sich gegen Presbyter und Diakonen, die Presbyter sich gegen die Laien erhöben. Denn was diesen einen Vorzug vor ihrer Umgebung verleiht, was ihr Amt ausmacht,

ist eben ein Charisma; und das ist ihnen von Gott gegeben. Wenn aber jemand ein Charisma besitzt, so ist damit über seine Frömmigkeit noch nichts ausgesagt, mag es sich auch in so sichtbaren Zeichen, wie in Prophezeiungen und Exorcisationen bethätigen; denn das Charisma nützt seinem Besitzer nichts. Und so ist denn auch ein Bischof voll Unwissenheit und Schlechtigkeit nicht mehr Bischof; das gottgegebene Bischofamt muss sich, ausser im Charisma, vor allem auch in sittenreinem Leben bethätigen; ein sittenloser Bischof trägt fälschlich seinen Namen; nicht von Gott, sondern von Menschen ist er befördert; er wird der Strafe Gottes nicht entgehen.

In einem Traktat „über die Gnadengaben“ sollte man mehr eine „akademische“ Abhandlung vermuten, und innerhalb der Const. Apost. hat er auch keine weitere Bedeutung; so sehr ist er von dem Bearbeiter breitgetreten worden. Aber es ist nicht zu verkennen, dass die hier verarbeitete Quelle ursprünglich keineswegs nur eine theologische Erörterung über Wert und Bedeutung der Charismen ist, sondern dass sie eine eminent praktische Spitze hat, in welcher der eigentliche Zweck des Schriftchens zu suchen ist. Die Schrift ist gegen die Übergriffe eines „unwissenden und sittenlosen“ Bischofs und die ihn unterstützenden Presbyter gerichtet. Ihnen stellt sich ein gewiegter Theologe, doch wohl aus dem Kreise der eigenen Gemeinde, entgegen, und im Bewusstsein seiner besseren Überzeugung und seines überlegenen Wissens weist er ihnen nach, dass ihr wunderkräftiges Charisma ihnen nur dann den priesterlichen Charakter verleihe, wenn es mit frommem Leben verbunden wäre; dass aber alle Wunder, welche durch sie geschähen, denselben Wert hätten, wie wenn der Teufel und seine Dämonen Prophezeiungen aussprächen; dass sie ihre Ordination nur von Menschen hätten, dass Gott aber den Hoffärtigen widersteht.

Es ist in der That schwer, hier die Stimme des Irenäusschülers zu verkennen, der sein ganzes Mannesalter hindurch im Kampfe mit den Römischen Bischöfen verbrachte, an Geist und Gelehrsamkeit ihnen allen überlegen, wenn er auch schliesslich unterlag oder sich beugte. Wir kennen zwar nur den ersten Teil dieses Streites; seine Position gegen Zephyrin und Kallist macht er uns in der Refut., die gegen den letzteren auch in der ἀποστολικὴ παράδοσις bekannt, während wir nicht wissen, wie er

sich zu Urban und Pontian verhielt, wenn wir auch vermuten müssen, dass er seine Gegenkirche auch gegen sie verteidigte. Aber es hat durchaus den Anschein, als ob die Schrift *περὶ χαρισμάτων* der ersten Periode des Streites mit dem Römischen Episkopat angehörte, als der bestehende Gegensatz noch nicht in der Kirchenspaltung seinen Ausdruck gefunden hatte. In *περὶ χαρισμάτων* redet nicht der Gegenbischof, wie in der *ἀποστ. παράδοσις* und der Refut., sondern ein Mitglied der Gemeinde oder des Klerus erhebt sich gegen die Übergriffe des Bischofs und seines Anhanges. Die Schrift fiele also in die Zeit des Zephyrin; denn das Andenken des Victor steht dem Hippolyt hoch, er ist ihm *ὁ μακάριος Οὐίκτωρ* (Refut. 454, 47; IX, 12); und kurz nach der Inthronisation des Kallist vollzog sich schon die Spaltung. Und für diese Ansetzung lässt sich noch ein weiterer Beweis erbringen. Der *ἐπίσκοπος ἀγνοίᾳ ἢ κακονοίᾳ πεπιεσμένος*, der darum *ψευδώνυμος* ist (Const. Apost. VIII, 2 S. 234, 28 ff.), wird doch wohl derselbe sein, den die Refut. (450, 68 ff.; IX, 11) *ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων — — — — ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον* nennt — Zephyrin, der darum auch nie wirklich Bischof gewesen ist, sondern nur „glaubte die Kirche zu regieren" (*διέπειν νομίζοντος τὴν ἐκκλησίαν* 440, 27 f.; IX, 7). Die Charakteristik ist deutlich übereinstimmend, und Kallist wenigstens wäre damit schlecht gekennzeichnet. Auch den Gegenstand des Streites glauben wir zu erkennen, wenn der Verfasser (232, 28 f.) versichert, dass schon der ein *χάρισμα πνευματικόν* erhalten habe, der sich von aller Häresie frei halte. Hippolyt stand ja schon zu dem durch Kallist geleiteteten Zephyrin in schärfstem dogmatischen Gegensatz.

Weiter stehen aber die in *περὶ χαρισμάτων* geäusserten kirchenrechtlichen Ansichten in deutlichem Zusammenhang mit denen, welche wir in der *ἀποστολικὴ παράδοσις* als die Hippolyts kennen lernten. Die Streitschrift baut sich auf der breiten Basis einer Untersuchung über das Wesen des Charisma auf, um hierauf die Invektiven gegen den Bischof und seine Presbyterpartei zu gründen. Es wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass Bischof und Presbyter charismatisch begabt sind, dass sie prophezeien und Teufel austreiben. Dem bekämpften Klerus wird nur entgegengehalten, dass sie durch solche Thaten noch

keine Heiligen wären oder würden. Wir wissen aber aus keiner andern Schrift, dass der Besitz eines klerikalen Amtes mit dem Besitz von Wundergaben vereinigt war, als nur aus der Kirchenordnung Hippolyts (Tertullian, de pudic. 21 setzt sogar das Gegenteil voraus): Bischof und Presbyter verrichten hier Krankenheilung und Exorcisation; Diakonen vertreiben den Teufel mit dem Kreuzeszeichen; alle erhalten diese Kraft durch die Ordination. So sehr sind die Charismen wesentlich für den Kleriker, dass jeder, der nachweislich in der Kraft Gottes Kranke zu heilen vermag, ins Presbyterium aufgenommen wird. Nirgendwo wird ferner auf die Sittenreinheit des Bischofs und aller Kleriker ein solches Gewicht gelegt, wie eben in der *ἀποστολικὴ παράδοσις*. Die Bitte um hervorragend reines Leben steht obenan in dem Ordinationsgebet des Bischofs und Presbyters, sie hat auch in dem Gebet über den Diakonen ihre Stelle. Es ist durchaus im Sinne der *ἀποστολικὴ παράδοσις* geredet, dass sittenlose Bischöfe und Presbyter *ψευδώνυμοι* sind; wären sie durch göttliche Kraft in ihrem Amte, so wäre ihnen als Charisma von Gott ein sittenreiner Wandel vor aller Welt und reine Lehre verliehen. Von hier aus ist erst der Ausdruck der Refut. zu verstehen, wo sowohl Zephyrin (440, 27 f.; IX, 7) wie Kallist (456, 71; IX, 12) der thatsächliche Besitz des Episkopats abgesprochen wird. Endlich mag auch darauf hingewiesen werden, dass 234, 8 die uns unverständliche Reihenfolge *τῶν διακόνων ἢ τῶν πρεσβυτέρων* erscheint, ebenso wie Can. Hipp. c. XXXVII § 201. — Die aufgewiesenen Beziehungen zu den Zeitverhältnissen Hippolyts und zu den in der *ἀποστολικὴ παράδοσις* und der Refut. niedergelegten kirchenrechtlichen Anschauungen dürften genügen, um die durch die Überlieferung so ausserordentlich nahe gelegte Identifizierung der Quelle von Const. Apost. VIII, 1. 2 mit der Hippolyteischen Schrift *περὶ χαρισμάτων* als erwiesen anzusehen; und da wir zugleich den Episkopat des Zephyrin als die wahrscheinliche Entstehungszeit unserer Streitschrift zu erkennen vermochten, erübrigt nur noch, zu versuchen, den ursprünglichen Umfang der Schrift, soweit es möglich ist, festzustellen. Der Inhalt unserer Streitschrift ist in sich geschlossen und giebt keine Veranlassung zu der Vermutung, dass die Schrift Hippolyts einen bedeutend anderen Umfang gehabt haben könnte, als Const. Apost. VIII, 1. 2. Auch

sonst ist es ja nicht die Art des Redaktors der C. A., an seinen Quellen bedeutende Kürzungen vorzunehmen. Er bearbeitet, fügt vieles hinzu, aber er streicht möglichst wenig. Die syrische διδασκαλία und die Didache hat er fast ganz in sein Werk aufgenommen, weniger die ἀποστ. παράδ.; aber der Weg von dieser zu dem textus receptus der Const. Apost. VIII ist durch mehrere Stationen gekennzeichnet, und wir hatten noch nicht Gelegenheit, zu untersuchen, welche der verschiedenen Hände jenem syrischen Fälscher angehört. So ist es denn auch von hier aus nicht eben wahrscheinlich, dass Hippolyts Traktat weit grösser war als die Pseudo-Clementinische Schrift περὶ χαρισμάτων.

Weit eher kann man vermuten, dass sie noch kleiner war. Einige Partieen der cc. tragen zu deutlich das Gepräge des Pseudo-Clemens, als dass wir sie auch dem Hippolyt zuschreiben könnten. Wir hatten oben schon auf Casparis Veranlassung in dem symbolmässigen Stück S. 232, 15—27 die Verwandtschaft mit den übrigen Symbolen der Const. Apost. hervorgehoben; es ist klar, dass sie alle aus derselben Feder geflossen sind, wenn auch anzunehmen ist, dass in der Vorlage hier ebenfalls ein symbolartiges Stück gestanden hat. Wir können aber noch einige andere Partieen ausscheiden. Zu den hervorstechenden Eigentümlichkeiten des Fälschers gehört seine Belesenheit in der h. Schrift, vor allem im A. T. (Harnack: Texte und Unters. II, 2 S. 246, 3); und diese Force macht er dem Leser fort und fort bemerklich durch Sammlung von Beispielen und durch Anführung passender oder auch unpassender Belegstellen. Gerade dies aber macht sich bei der Schrift περὶ χαρισμάτων in stärkster Weise bemerkbar. S. 233, 6 ist der Verfasser in eindringlicher Vermahnung an die charismatisch Begabten begriffen, nicht gegen ihre Mitmenschen hochmütig zu sein. Er bemerkt, dass schliesslich jeder Gläubige als Besitzer einer geistlichen Gnadengabe bezeichnet werden könne, denn die Gaben seien ganz verschiedenartige. Plötzlich wird der Zusammenhang zerrissen durch den Hinweis, dass weder Mose, noch Josua, noch Samuel, noch Elia, noch Elisa, noch Daniel, oder die Männer im Feuerofen, trotz ihrer Wunderthaten, übermütig geworden wären (233, 7—28). Die Störung ist eine so auffällige, dass ein aufmerksamer Leser sie bemerken könnte, auch wenn ihm die Manier des Redaktors nicht bekannt wäre.

S. 235, 1 steht der Verfasser auf der Höhe seiner Beweisführung. Eben bietet er seinem bischöflichen Gegner mit der Behauptung die Spitze, dass er ψευδώνυμος sei, nicht von Gottes-, sondern von Menschengnaden — da kann es der Bearbeiter nicht unterdrücken, daran zu erinnern, dass man dasselbe von Ananias und Semaja in Jerusalem, von Zedekia und Achia in Babylon, von Bileam, Kaiphas, den Söhnen des Skeva und allen gottlosen Königen Israels und Judas sagen könne.

S. 235, 8 fährt dann der erste Autor in seinem Lapidarstil fort, dass diese ψευδώνυμοι der göttlichen Strafe nicht entrinnen könnten. Dies Argument hat ihm sein Korrektor vorweggenommen, der schon von der Strafe des Bileam und seiner andern Exempel geredet hatte, gerade so, wie er VII, 2 fin. an dem οὐ κλέψεις der Didache nicht vorbeikommt, ohne an die Strafe des Achan, des Gehasi, des Judas, des Ananias und der Sapphira zu mahnen.

Und eben am Schluss benutzt der Bearbeiter noch einmal die Gelegenheit, seine Belesenheit in ein günstiges Licht zu setzen, indem er eine Liste von prophetisch begabten Männern und Frauen giebt, die trotzdem die Bescheidenheit gewahrt hätten; sie führt ihn von Silas und Agabus über sämtliche weissagende Frauen des A. T. mit den Töchtern des Philippus wieder in die Act. zurück (235, 19—28). In allen drei Fällen ist die Interpolation eklatant. Sie machen zusammen fast den vierten Teil des Ganzen aus. Schon dieser Prozentsatz lässt erkennen, dass die Bearbeitung hier mindestens ebenso stark ist, wie in den übrigen Teilen der Const. Apost.

Minder störend, wenn auch wegen der deutlicheren Fälle ebenfalls dem Verdachte ausgesetzt sind die Beispiele 231, 27—232, 7 (Mose, Christus) und 234, 17—22 (Bileam, Kaiphas, der Teufel und die Dämonen); sie verwässern den Stil und unterbrechen den Gedankengang nicht in dieser Weise, dass man sie mit Sicherheit dem Interpolator zuschreiben könnte. Ebenso muss darauf verzichtet werden, die reichlich eingestreuten Bibelverse auf die beiden Autoren zu verteilen, wenn es auch auffällt, dass ein von Pseudo-Clemens so bevorzugter Spruch (VII, 4 fin; Ignat. ad. Heron. 5, wie I. Petr. 5, 5 (Jac. 4, 6) sich auch S. 235, 18 findet. Überhaupt liessen sich leicht noch eine Reihe kleiner Beobachtungen zusammenstellen, die einzelne Worte und

Satzteile als geistiges Eigentum des Fälschers wahrscheinlich machten (cf. z. B. die Konstruktion in VII, 1 init. und VIII, 1 init.); einen Nutzen aber würde der Nachweis nicht gewähren, da er nur bestätigen könnte, was wir voraussetzten, dass nämlich Pseudo-Clemens bei der Hippolyteischen Schrift keine Ausnahme gemacht, sondern sie wie die syrische *διδασκαλία*, die Didache und die Ignatiusbriefe durchweg überarbeitet hat, sodass eine vollständige Scheidung des Alten und Neuen ohne Vorhandensein der Vorlage nicht möglich ist. Aber unser Resultat ist darum doch wichtig genug: Pseudo-Clemens überarbeitete in dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen die beiden kirchenrechtlichen Schriften Hippolyts, welche auch in dem Verzeichnis der Statue verbunden sind, die Streitschrift *περὶ χαρισμάτων* gegen Zephyrin und seine Partei, und die Kirchenordnung *ἀποστολικὴ παράδοσις*, welche den Bann gegen Kallist kodifizierte und den Bestand der Gegenkirche konsolidierte; und unter der blassen Tünche einer späteren Überarbeitung leuchten noch jetzt hie und da die grellen Farben eines Bildes aus wilder Kampfeszeit hervor.

Anhang II.

Zwei Fragmente Hippolyteischer Predigten.

(Can. Hipp. c. XXX.)[1]

I. 1. Catechumeni audiant instructionem, quae ad fidem pertinet, et magnam doctrinam tantum. 2. Propinquos, consanguineos suos a se avertat omniaque incommoda toleret, quae ipsum invadunt propter religionem; et tollat crucem suam sequens salvatorem, sitque paratus ad perpetiendam mortem propter professionem Christi. 3. Effugium enim non relinquitur, quominus homo, qui perfectionem quaerit, tentetur, sicut tentatus est dominus noster his tribus tentationibus, scilicet cupiditate, superbia et amore auri. 4. Tentator enim salvatorem nostrum jejunantem sua fallacia aggressus dixit: Si tu es filius Dei, dic, ut lapis ille fiat panis. 5. Tu igitur etiam, o asceta, si proprio motu jejunium tibi elegisti, cave tibi, ne admittas cogitationes ejus. 6. Suadebit enim tibi, ut infringas devotionis tuae propositum, imprimis si est jejunium lege praescriptum. 7. Responde ipse tuis ipsius cogitationibus simili modo dicens ut dominus tuus: Non solo pane vivit homo, sed omni verbo, quod procedit ex ore Dei.

8. Ceterum hoc verbum: Ut hic lapis fiat panis, suam propriam habet allegoriam. 9. Qui enim amant thesauros, errant et ita componunt, ut dici possit, lapides esse thesauros. 10. Amant

1) Leider ist es mir nicht möglich, von diesem Teile der C. H. einen besseren Text als den Hanebergschen zu geben. Doch versicherte mich Herr Dr. Johannes Bachmann, dass gerade dieser Teil der Übersetzung Hanebergs zu wesentlichen Korrekturen nicht Anlass gebe. Nur die erklärenden Zusätze Hanebergs habe ich entfernt, und den c. in seine zwei Teile, diese wieder in Paragraphen zerlegt.

enim thesauros, qui fiunt stercora; ita afficiuntur, ut putent, inde sibi vitam parari quasi pane. 11. Quare subit animum memoria effati domini, quo dicit: Quando multiplicati sunt thesauri hominis, tamen vitam suam non invenit in eis.

12. Nolite igitur amare argentum, o amatores Dei; radix enim omnium malorum in amore pecuniae est. 13. Vitamque vestram agite sine sollicitudine, dicit enim: Habentes autem alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus. 14. Audi igitur, quae suadet beatus David: Jacta super dominum curam tuam, et ipse te enutriet; 15. imprimis autem Petrum apostolum dicentem: Omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.

16. Ubi autem adversarius videt, hominem ita invalescere, secundo genere tentationis eum aggreditur. 17. Constituit enim eum in pinnaculo templi, id est, in magna perfectione virtutum. 18. Quod ubi factum est, suadet animo, ut omne studium virtutis abjiciat, quod significatur eo consilio, ut ex illo se det praecipitem. 19. Dicit enim homini: Virtus nimis ardua est, neque poteris sufferre laborem pro tota terra. 20. Itaque impedit eum, quominus recordetur salvatoris, qui dicit: Nolite solliciti esse in crastinum. 21. De omni enim, qui per diabolum ad virtutem elevatur, quod dicit eum adductum esse in civitatem sanctam. 22. Attamen non perseverant, quia virtutes non acquisierunt propter Deum, sed propter vanam gloriam, quae est serpens, et solummodo, ut honorentur ab hominibus. 23. Illi postea praecipitantur ad ima a pinnaculo templi et interiora eorum disrumpuntur et foris apparent, quae interius abscondebantur, et fit irrita major pars eorum, quae egerunt illi. 24. Igitur ea hora, qua foedere quodam coram Deo se obstringit homo, atque etiam postea caveat summo studio, ne decidat in id, quod scriptum est: Ne tentes dominum, Deum tuum. 25. Nisi enim homo vigilet omnique hora perseveret in continua recordatione Dei, in idololatriam delabitur. 26. Neque tamen scire solet homo, qualis sit illa idololatria, sed cogitationibus suis tantummodo id revolvit, se esse praeelectum seque esse meliorem quam ceteros homines. 27. Haec autem est superbia foeda coram Deo. 28. Quando diabolus persuadet alicui, se esse meliorem ceteris hominibus omnibus, revera id ab eo jam impetravit, ut prostratus adoret se, ignorans vocem domini, qua dicit: Quia mitis sum et humilis corde. 29. Neque intelligit vocem — — — dicit: Dominum, Deum tuum, adorabis et illi soli ser-

vies. 30. Propter quod, carissimi mihi, fugite ab idolorum cultura, quae est superbia.

II. 1. Et amemus alter alterum invicem, amemus etiam peregrinos, amemus doctrinam, fugiamusque ab omni socio malo. 2. Ad servos autem Dei celeriter curramus et libenter cum iis festa agamus, secundum id, quod dixit quondam Abigail ad Davidem: Ecce famula tua parata sit in ancillam, ut lavet pedes servorum domini mei. 3. Lavemus igitur et nos pedes sanctorum, ut audiamus eum, qui major est Davide, Jesum Christum dominum nostrum, [angeli habent suas stationes] qui amat omnem summo studio observantem mandata ejus, ita dicentem: 4. Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam; intra in gaudium domini tui. 5. Futurum est revera, ut dicat unicuique nostrum, qui congregati sumus in nomine ejus: 6. Venite, benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi et dedistis mihi manducare, sitivi et dedistis mihi bibere, hospes eram et collegistis me, nudus et cooperuistis me, infirmus et visitastis me, in carcere eram et visitastis me. Pergit: Tunc respondebunt ei justi dicentes: Quando te vidimus esurientem et pavimus te et cetera, quae post haec sequuntur, fecimus tibi? Et respondens dicet: Revera dico vobis: Quidquid feceritis alicui ex his pusillis, hoc mihi fecistis. 7. Cujus autem opus et studium vigilantia non custoditur, id incendio delebitur, quia vitam non habet in virtute, sed est mortuum in perversitate. 8. Illique ipsi furno destinati sunt, id est, ludibrio erunt diabolo, qui primo ore suo dixerunt: Renuntio tibi, o satana; jam vero operibus suis malis ad eum recurrunt. 9. Revera autem diabolus non valde gaudere videtur de iis, qui cum ipso sunt et ad eum pertinent, sicut illi, qui corpore quidem nobiscum sunt, animabus autem cum illo. 10. De his dixit apostolus: Confitentur se nosse Deum, factis autem negant. 11. De iisdemque in proverbiis dicitur: Est sicut canis, qui revertitur ad vomitum suum, sic imprudens, qui iterat peccata sua. 12. Beatus autem Petrus de iis dicit: Esse similes porco, qui postquam lotus est, volutatur in coeno suo. 13. Et hujus quidem generis non pauci sunt, ut dicat quis coram Deo: Equidem omnem voluntatem tuam faciam, sed simul malis suis intentionibus etiam ad servitutem diaboli convertitur. 14. Similis est militi, qui accipit quidem vestitum militarem, neque tamen ipsi curae est res

et vestis militaris, sed ignominia afficitur detectis criminibus, et quamvis se ipsum solus nominet militem, nihil nisi externam formam militiae habet, qua indutus est, quaque fit, ut sibi arrogare possit. 15. Sic quidam ipsi gloriantur, se christianos esse, neque tamen operibus induti sunt. 16. Nominantur et a Deo et ab hominibus daemones; non enim oderunt opera satanae, sed ipsi infixi sunt. 16. Tales igitur hic nomen eorum nanciscuntur et in altero loco sortis eorum fiunt participes. 18. Dicet enim iis salvator illa die: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. 19. Quomodo enim opera ejus amaverunt super terram, et illi associati manebant per vitam suam, sic etiam illi associati erunt in inferno, si mortui erunt in suis immundis intentionibus. 20. Decet enim christianum, ut ambulet in mandatis Christi, assimulatus Deo, sicut filii dilecti assimulantur in omni re Christo. 21. Neque enim blasphemant, neque scortantur, neque sunt irrisores, neque obtrectatores, non vitiose vivunt cum otiosis mulieribus, a mendaciis sunt alieni, non cupiunt ea, quae pereunt, non sunt contumaces, neque amatores venti, neque iracundiam adversus aliquem retinent, non sunt murmurantes, neque judicant res alienas, neque dispertiunt patrimonia sua ad negotia, in quibus nulla salus, neque perficiunt ea, quae legi non consonant, neque abjiciunt misericordiam. 22. Falsum testimonium non pronuntiant, neque voraces, neque bibuli, neque cupidi, neque amatores mundi, neque amatores mulierum sunt, sed uni conjugi rito matrimonio juncti, non invidiosi, non negligentes in frequentandis ecclesiis, filios suos educant in timore Dei, neque fugiunt a persecutionibus. 23. Lectioni et meditationi, quod audierunt, incumbunt, ab injuriis abstinent, manus eorum non sunt celeres ad percutiendum, celeriter autem solvunt aes alienum, ne propter eos blasphemetur nomen domini. 24. Non sunt pigri, non obliviscuntur indigentium, qui ab iis expetunt, non divulgant secreta sibi concredita, terminos non transferunt, usuram non captant, sunt potius amatores peregrinorum, contumelia non afficiunt eos, qui e longinquo veniunt, sed in numero filiorum suorum eos habent, non sunt difficiles in dando et accipiendo, duplici mensura ad librandum et metiendum non utuntur, neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus. 25. Juramenta omnino non adhibent, neque cum alienis familiariter vivunt, Deo servientes et opera

perficientes, mandatum evangelii non transgrediuntur, quod annuntiatum est omni creaturae, quae sub coelo est.

26. Christianus, qui in his omnibus perseverat, ipsius Christi imaginem refert lucebitque ad dextram ejus sicut angeli et ab illo nanciscetur coronam gloriae, sicut obtinuit coronam virtutis, nobilissimam perfectionem et custodiam fidei. 27. Obtinebunt coronam vitae, quae promissa est amicis ejus.

[Si autem christianus ad gradum regni aspirat, a mulieribus longe omnino recedat et firmiter in corde suo sibi proponat, se non aspecturum esse illas neque cibum cum illis sumturum. Sine cunctatione omnes thesauros suos distribuat pauperibus sibique assumat angelicam benignitatem, cum humilitate cordis et corporis, sufficiatque sibi ipse solus, similis sit aviculae, quae armis caret, largiatur indigentibus de labore suo; communiones, orationem multam cum jejunio amet. Hic est lapis pretiosus, quem teste Joanne nemo novit, nisi qui accepit eum.]

Unter den Stücken, welche wir von dem Grundstock der Can. Hipp., der Hippolyteischen Kirchenordnung ἀποστολικὴ παράδοσις, ausschieden, nimmt c. XXX [1]) eine einzigartige Stellung ein. Während nämlich alle andern sich leicht als Zusätze zu erkennen gaben, welche der alten K.-O. im Gebrauch späterer Jahrhunderte angefügt wurden, um ihre Bestimmungen mit der Praxis der Gegenwart in Einklang zu bringen, ist c. XXX ein selbständiges Stück, das mit der K.-O. lediglich in dem äusseren Zusammenhang steht, dass es mit ihr auf uns gekommen ist. Nirgends lässt es sich dem ursprünglichen Zusammenhang der C. H. einreihen; für diese langen exegetischen und erbaulichen Ausführungen ist unter den knappen legislatorischen Bestimmungen dort nirgends Raum. c. XXX gehört überhaupt nicht in die kirchenrechtliche Literatur, sondern in die homiletische. In Form und Inhalt spricht sich das unzweideutig aus.

Um so dringlicher wird freilich die Frage, wie dies Stück in den jetzigen Zusammenhang gekommen ist. Und da das Band, welches es mit den C. H. verbindet, nicht ein sachliches ist, so

---

1) So bezeichnen wir hier kurzweg das oben wiedergegebene Stück, indem wir dabei unberücksichtigt lassen, dass c. XXX fin. § 214. 215 (s. oben S. 122) fragelos ein Bestandteil der K.-O. ist.

liegt die Vermutung nahe, dass der gleiche Name des Verfassers, den die K.-O. und das homiletische Stück trug, einen Abschreiber oder Übersetzer bewogen haben könnte, sie zusammenzustellen. Die Anfügung der Predigt wäre schon frühzeitig erfolgt; so hätte sie an den Schicksalen der C. H. teilgenommen, die verschiedenen Übersetzungen wie die Unordnung überstanden; und so wäre es gekommen, dass wir jetzt mitten in der K.-O. auf eine Predigt stossen. Das wäre freilich nur eine Vermutung; aber doch immerhin die einzige, welche dem vorliegenden Sachverhalt gerecht wird. Sie legt jedenfalls die Pflicht auf, das Fragment auf Hippolyteische Abkunft hin zu untersuchen.

c. XXX ist, wie gesagt, ein homiletisches Stück, es sind zwei Predigtfragmente, die zufällig an einander gereiht sind. Der Autor redet seine Zuhörer „o asceta“[1] (I, 5), „o amatores Dei“ (I, 12), „carissimi mihi“ (I, 33) an; er spricht davon, dass wir „congregati sumus in nomine [Christi]“ (II, 5); die Ermahnungen zu sittenstrengem Leben nehmen in beiden Fragmenten einen breiten Raum ein.

Das erste Stück beginnt mit einer Ermahnung an die Katechumenen, denen die Schwere ihres Berufes vor Augen gestellt wird (I, 1. 2). Jeder Christ ist denselben Versuchungen ausgesetzt wie der Herr (I, 3) — das ist das Thema dieser Predigt über die Versuchungsgeschichte, das in den drei durch den Text gegebenen Teilen: cupiditas, superbia, amor auri durchgeführt wird. Der Verfasser hält sich an den Text des Mt., nicht des Lc. (cf. I, 7. 17. 21), den er in allegorisch-erbaulicher Weise auslegt. Seine Exegese hat „Tiefe ohne Klarheit, überraschende Gedanken, ohne Zusammenhang und Ordnung“ (Redepenning, Origenes II, 226). Sein erster Teil („cupiditas“) umfasst I, 4—15; der zweite („superbia“) beginnt I, 16, geht in I, 28. 29 durch Anführung von Mt. 4, 9. 10. schon in den dritten über, wird aber offenbar erst abgeschlossen durch I, 30: „Propter quod, carissimi mihi, fugite ab idolorum cultura, quae est superbia“. Der dritte Teil („amor auri“) fehlt hier, und wenn er sich auch nach der Exegese des Verfassers inhaltlich sehr eng mit dem ersten (cf. z. B. I, 12) berührt haben muss, so ist doch mit Sicherheit zu konstatieren,

---

1) Der Verfasser gebraucht diese Anrede an einer Stelle, wo er von freiwilligem Fasten redet. Der Ausdruck ist somit unverdächtig.

dass mindestens ein Drittel der Predigt, der dritte Teil und der Schluss, ausgefallen ist. Auch am Anfang wird ein kleines Stück fehlen.

Das folgende versetzt uns in einen ganz andern Zusammenhang, in das 25. Kapitel des Mt. Aus diesem werden nach einander angeführt V. 23 (II, 4), V. 34—40 (II, 6), V. 41 (II, 18); diese Predigt wird also mindestens die beiden letzten Perikopen von Mt. 25, die von den „anvertrauten Pfunden" und die von den „Schafen und Böcken" zusammen behandelt haben. Manches scheint sogar darauf hinzuführen, dass auch der Anfang des jetzigen Kapitels noch in den Bereich dieser einen Predigt gezogen war. Die Erwähnung der Abigail und die Aufforderung, gern mit den Knechten Gottes Feste zu feiern (II, 2) könnten wenigstens als Anklänge an die Parabel von den zehn Jungfrauen aufgefasst werden (Mt. 25, 10). Dann hätte also diese Predigt das ganze jetzige 25. Kapitel des Mt. umfasst[1]). In dem erhaltenen Fragment ist freilich von einer Disposition nichts zu erkennen. Der Verfasser ist schon in eine sehr ausführliche Schluss-Paränese eingetreten, wenn nicht gar die ganze Predigt einen paränetischen Charakter trug. Er ermahnt zur Nächstenliebe (II, 1—6, warnt vor sittenlosem Leben, das dem Taufbekenntnisse nicht entspreche (II, 7—19), und fügt schliesslich einen umfangreichen Lasterkatalog an (II, 20—27), der offenbar den Schluss seiner Predigt bildete. Während das erste Fragment etwa die erste Hälfte einer Predigt darstellt, haben wir hier den Schluss einer solchen. —

Bekanntlich ist nicht Origenes der „Vater der Homilie, der erste in einer langen Reihe, die frühe beginnt" (so noch Redepenning II, 212), sondern die ältesten Beispiele homiletischer Literatur nach II. Clem. bietet uns Hippolyt. Zwar sind uns von ihm nur wenige Fragmente erhalten (cf. Caspari III, 382f.), und die einzige vollständige Rede, welche wir unter seinem Namen besitzen, der *λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (de Lagarde S. 36—43) ist zweifelhafter Echtheit. Aber wir haben ausserdem die Zeugnisse des Hieronymus (de vir. inl. c. 61) und des Photius (biblioth.

1) Der grosse Umfang des behandelten Abschnitts kann nicht auffallen. Auch bei Origenes ist ein sehr umfangreicher Text nichts Ungewöhnliches (cf. Redepenning, a. a. O. II, 222).

c. 121) über seine Predigtthätigkeit. Und unsre beiden, durch die C. H. überlieferten Fragmente stehen dazu in so deutlicher Beziehung zu den andern Schriften Hippolyts, dass ihre Echtheit damit als erwiesen gelten darf. Vor allem das II. Fragment wiederholt so häufig Sätze aus den C. H., dass sein Sittenspiegel fast als eine homiletische Einprägung der K.-O. gelten darf.

Zu dem I, 1 über den Unterricht der Katechumenen Gesagten vergleiche man C. H. c. X § 61; zu der Aufforderung zum Martyrium I, 3: c. XIX § 101; die Anwesenheit der Katechumenen ist bei dieser Predigt vorausgesetzt, ebenso wie dies aus c. XVII § 92 zu ersehen war. Auch der Verfasser dieser Predigten unterscheidet zwei Gottesdienste: einen exoterischen, eucharistischen, und den esoterischen Gebetsdienst (II, 24: „neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus"), ebenso wie dies Hippolyt in den C. H. vorschreibt (s. oben S. 181 ff.). Man vergleiche ferner die gleiche Ausdrucksweise I, 3, wo der Katechumen genannt wird „homo, qui perfectionem quaerit", mit C. H. c. XIX § 149, wo von den Neophyten gesagt ist: „jam vero facti sunt christiani perfecti, qui fruuntur corpore Christi et progrediuntur in sapientia". Freiwilliges Fasten wird I, 5 als verdienstlich gepriesen ebenso wie c. XX § 155; jeder Christ ist aber verpflichtet zu dem „jejunium lege praescriptum" (I, 6), zu den „diebus jejunii, qui constituti sunt in canonibus", wie c. XX § 154 sagt. Der „beatus David" wird angeführt (I, 14) wie fragm. 26 (Lag. 128, 21) ὁ μακάριος Δαβίδ. I, 22 wird vor „vana gloria", I, 27—30 vor „superbia" gewarnt und zur Demut aufgefordert; C. H. c. XIX § 102 wird der Katechumen gefragt: „num oderit vanam gloriam, num contempserit superbiam sibique elegerit humilitatem". Die Ermahnung I, 25: „omni hora perseveret in continua recordatione Dei" findet sich wörtlich C. H. c. XVII § 84: „omni hora Dei recordatione fruatur".

Die Abrenuntiationsformel II, 8 wird vollständiger C. H. c. X § 61 und c. XIX § 119 wiedergegeben; die Warnung ebendort: „jam vero operibus suis malis ad eum recurrunt" schliesst sich genau an die Taufvermahnung c. XIX § 109: „ipsi vero caveant, ne abhinc operibus et actibus ad illos revertantur" und das Gebet c. XIX § 137: „ut jam uniti sint corpori ecclesiae numquam separandi operibus alienis" an. Vor allem ist die ganze Aus-

führung II, 7—27 mit ihrer stets wiederholten Mahnung zur „vigilantia" (cf. I, 25: „nisi enim homo vigilet"; II, 7: „cujus enim opus et studium vigilantia non custoditur"), zum Wandel in den „mandata Christi" (cf. II, 3: „[Christus] amat omnem summo studio observantem mandata ejus"; II, 20: „ambulet in mandatis Christi"; II, 25: „mandatum evangelii non transgrediuntur"), mit ihrer Warnung vor einem Leben, das dem christlichen Bekenntnisse nicht entspreche, nichts weiter als eine breite Ausführung von C. H. c. XXXVIII § 258—260 („debemus igitur vigiles esse omni tempore"; „aversus a mandatis Christi") mit derselben deutlichen Bezugnahme auf Lehre und Praxis des Kallist (s. oben S. 260f.). Die Gleichheit erstreckt sich bis auf das Satzgefüge; cf. II, 13: „ut dicat quis coram Deo: Equidem omnem voluntatem tuam faciam, sed simul malis suis intentionibus etiam ad servitutem diaboli convertitur" mit C. H. c. XXXVIII § 258: „neve quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum — et fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum". Der hier beigebrachte unschöne Vergleich von dem Soldaten, der zwar seine Uniform trägt, aber keine Sorgfalt darauf verwendet (II, 14: „similis est militi, qui accipit quidem vestitum militarem, neque tamen ipsi curae est res et vestis militaris"), erinnert deutlich an den dort angeführten, auch nicht eben geschmackvollen von dem Manne, der in ein Bad geht, aber sich dort nicht gehörig reinigt (c. XXXVIII § 259: „talis similis esset homini sordibus pleno, qui in balneum quidem intravit, sed prius inde exivit, quam bene defricatus esset"), dasselbe massive Wort des II. Petrusbriefes (2, 22) wird hier (II, 12) wie Refut. IX, 7 (440, 39) gegen die Gegner aufgeboten. Die Einzelheiten des christlichen Sittenspiegels berühren sich zum Teil wörtlich mit den Vorschriften der C. H.; man vergleiche II, 21 „neque blasphemant" mit c. XIII § 72; „neque scortantur" mit c. XV § 76; II, 22: „neque amatores mulierum sunt", „non vitiose vivunt cum otiosis mulieribus" (II, 21) mit c. XVI § 80; a mendaciis sunt alieni" mit c. XV § 76(?); „amatores venti" mit c. XVII § 86: „longe refugiens a mundo vano"; „amatores mundi" (II, 22) mit c. XV § 76: „amatores mundi"; „ab injuriis abstinent" (II, 23) mit „injuriosi" c. XV § 76; „neque cum alienis familiariter vivunt" (II, 25) mit Refut. IX, 12 (462, 43): *μὴ διακρῖνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν*;

„amatores peregrinorum — — —, in numero filiorum suorum eos habent“ (II, 24) mit c. XVII § 86 „cogitet de pauperibus, quasi sint propinqui ipsius“ (auch de antichr. c. 54 (28, 2): *ἰδιοποιούμενος ὡς τέκνα ἴδια*).

Auf regelmässigen Kirchenbesuch legen die Predigten ebenso Wert wie die K.-O.; cf. II, 22 „non negligentes in frequentandis ecclesiis“; I, 24 „neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus“ mit c. XXI § 218 und c. XXVI § 226. 230. Auch die Forderung (II, 23), zu Hause zu lesen und über das Gehörte nachzudenken, berührt sich mit c. XXVI § 228 und besonders c. XXVII § 232.

Dem Gerechten wird in Aussicht gestellt (II, 26), dass er „lucebit ad dextram [Christi] sicut angeli“ ebenso wie fragm. 9 (Lag. 90, 4): *ἔσονται ἐν τῇ ἀναστάσει οἱ ἄνθρωποι ὡς οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* (cf. auch fragm. 118 [185, 7 f.]; de antichr. c. 65 [35, 7]) und dass er den Ruhmeskranz erlangen werde (cf. de antichr. c. 31 [15, 21 f.]), während die Bösen mit Feuer verbrannt werden; cf. de antichr. c. 5 (4, 22): *ἡ τῶν ἀνόμων διὰ πυρὸς κόλασις*; c. 64 (34, 7): *ὃς ἐπάξει τὴν ἐκπύρωσιν — — — πᾶσι τοῖς ἀπειθήσασιν αὐτῷ.*

Das zweite Fragment enthält ferner eine Anzahl eigentümlicher Schärfen in Ausdruck und Anschauung, die sich wenigstens zum Teil als Hippolyteisch belegen lassen. Von den Menschen, welche nicht in den Geboten Christi wandeln, wird II, 16 gesagt: „nominantur et a Deo et ab hominibus daemones“ (cf. auch II, 17); das erinnert wenigstens an c. Noët. c. 1 (43, 12): *οὗτος φυσιωθεὶς εἰς ἐπηρμένον ἤχθη, οἰήσει πνεύματος ἀλλοτρίου ἐπαχθείς* und (43, 15 f.): *φυσίωμα πνεύματος ἀλλοτρίου ὑπεισῆλθεν εἰς αὐτόν.* Das Verbot des Schwörens Mt. 5, 34 ff. wird in seiner ganzen Strenge als Verbot des Eides überhaupt aufgefasst (II, 33: „ab injuriis abstinent“; II, 25: „juramenta omnino non adhibent); ebenso allem Anscheine nach C. H. c. XV § 76: „injuriosus vel amator mundi, qui juramentis delectatur — — — neque instruendi neque baptizandi sunt“.

Endlich wird auch die Flucht in der Verfolgung für Sünde erklärt (II, 22). Die Frage nach der Erlaubtheit derselben war bekanntlich im montanistischen Streite kontrovers geworden. Tertullian kann sich nicht genug thun in Zorn und Hohn über die „pastores, in pace leones, in proelio cervos“ (de cor. 1; Öhler

I, 418; cf. de fuga c. 13); aber die Grosskirche erklärte im allgemeinen die Flucht vor und in der Verfolgung für erlaubt; so hatte sich auch Cyprian unbedenklich in Sicherheit gebracht. Aber gerade in der Römischen Gemeinde scheint an diesem Punkte eine strengere Ansicht geherrscht zu haben; wenigstens hält sich der Römische Klerus für verpflichtet, seine starken Bedenken über die Erlaubtheit des Verfahrens Cyprians dem Carthagischen Klerus nicht vorzuenthalten (opp. Cypriani ep. 8; Hartel II, 485 ff.). Also unser Fragment steht nicht allein in der Grosskirche mit seinem Fluchtverbot; und gerade bei dem in allen disziplinaren Fragen rigorosen Hippolyt kann es nicht überraschen, wenn er auch in den C. H. diese Ansicht nicht zum Ausdruck bringt.

Alles in allem glauben wir durch das Angeführte die Autorschaft Hippolyts für die beiden Predigtfragmente behaupten zu dürfen. So sehr freilich ein derartiger Beweis, wie wir ihn hier antreten mussten, der sich auf Ausdrucksweise und Anschauungen eines Autors gründet, Täuschungen ausgesetzt ist, halten wir doch in diesem Falle das beigebrachte Material für zwingend, zumal die Überlieferung der Fragmente die Frage nach Hippolyteischer Abkunft so nahe legt. Die Predigtstücke werden wirklich nur dadurch in die K.-O. gekommen sein, dass ein Abschreiber sie unter dem Namen Hippolyts vorfand und so der Kirchenordnung Hippolyts anfügte. Dadurch wurde das Schicksal der C. H. das ihre; durch den merkwürdigen Umstand, der die Unordnung der C. H. verschuldete, wurden sie in die Mitte derselben versetzt und erscheinen sojetzt als ein Teil der K.-O. Spätere Zusätze haben sie ausser in II, 3 wahrscheinlich nicht erhalten [1]); die späteren Benutzer der K.-O. hatten für diese homiletischen Ausführungen kein Interesse. Nur am Schluss haben sich einige strengasketische Vorschriften angesetzt, deren Verfasser man am ersten in einem der Klöster der Wüste Skete suchen möchte.

Wir glauben sogar, dass die Beweiskraft der beigebrachten Beziehungen noch weiter reicht als zur Erhärtung der Hippolyteischen Abkunft. Wir fanden so ausserordentlich reichhaltige Anklänge an die C. H., die um so auffallender sind, als die

1) Ist II, 12 von Hippolyt, so haben wir hier die älteste ausdrückliche Bezeugung des 2. Petrusbriefes in der Kirche. Dieselbe Stelle wird zwar auch Ref. IX, 7 angeführt, aber ohne Petrus zu nennen. Unverdächtig ist unser Citat daher nicht.

übrigen Werke und Fragmente Hippolyts hier bei weitem nicht in dem Masse herbeizuziehen sind. Ein derartiges literarisches Verhältnis ist aber nur denkbar, wenn auch die Abfassungszeit der Predigten nicht weit von der der C. H. entfernt ist. Wir mussten die C. H. in die erste Zeit des Kallist setzen (etwa 218); die Predigten werden sonach kurze Zeit nachher von Hippolyt gehalten sein, gewiss in der bestimmten Absicht, die in der K.-O. niedergelegten Grundsätze im Leben seiner Gemeinde zu verwirklichen. Als Rivalen werden wir hier wie in den C. H. Kallist zu denken haben; und wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir die häufige Misbilligung aller, zumal der unredlichen Geldgeschäfte als Seitenblicke auf das, uns aus den Refut. bekannte Vorleben Kallists auffassen. Dass die Christen „[non] dispertiunt patrimonia sua ad negotia, in quibus nulla salus" (II, 21), „celeriter autem solvunt aes alienum" (II, 23), „usuram non captant" (II, 24), „duplici mensura ad librandum et metiendum non utuntur" (II, 24) — jeder Zuhörer Hippolyts wird diese Spitzen auf den ehemaligen Sklaven des Karpophorus bezogen haben, der auf dem Fischmarkt mit dem Gelde seines Herrn seine Wechselbude aufgeschlagen hatte, wegen bedeutender Schulden in die Tretmühle gesperrt wurde und, wenn überhaupt, so doch erst sehr spät in der Lage war, sie zu bezahlen; warum sollten wir sie nicht verstehen?

Aber die Fragmente legen noch eine Frage nahe, die wenigstens berührt werden muss, wenn sie auch vorerst nicht zu beantworten ist. Beide Predigten behandeln einen Abschnitt des Matthäus-Evangeliums; die erste Mt. 4, 1 ff., die zweite einen grossen Teil des 25. Kapitels, wenn nicht das ganze. Die Frage liegt nahe, ob der ursprüngliche Zusammenhang nicht noch weiter reichte, als er durch diese beiden Predigten umschrieben wird, ob Hippolyt vielleicht das ganze Evangelium in Predigten traktiert habe. Ein homiletisches Werk Hippolyts über das Mt.-Evangelium ist zwar nicht bekannt, wohl aber ein exegetisches, das Hieronymus (in Matth. prol.; Migne 7, 20) erwähnt, und von dem bei Theodoret (Eranistes; Schulze-Nösselt IV, 130) ein griechisches, in dem cod. syr. 12 144 des British Museum, der Catena Patrum des Severus (bei de Lagarde, Anal. syr. S. 91), und in dem cod. II syr. des Vatikan (Assemani, bibl. orient. III, S. 607) zwei syrische Bruchstücke nachgewiesen sind (cf. auch Texte u. Unters. VI, 3 S. 128 ff.).

Der homiletische Nachlass Hippolyts steht aber in eigentümlicher Beziehung zu seinem exegetischen. Schon Caspari (III, 382 A. 194) bemerkt; „Die exegetischen und homiletischen Schriften Hippolyts waren ohne Zweifel zum Teil nicht scharf von einander zu trennen, indem manche von jenen homiletische Form hatten und daher auch zu den homiletischen gerechnet werden konnten, und manche von diesen exegetischen Inhalts waren und einen exegetischen Charakter trugen und sich daher auch zu den exegetischen zählen liessen;" und Bardenhewer schliesst (S. 69) seine Untersuchung über den Danielkommentar mit den Worten: „Hippolyts Kommentar besteht allem Anscheine nach aus Homilien, sei es nun, dass dieselben vor dem mündlichen Vortrage schriftlich ausgearbeitet, sei es, dass sie erst während desselben (von einem Zuhörer) oder auch nach demselben aufgezeichnet worden sind," wie dies auch schon Mai (a. a. O. S. 70, A. 1) erkannt hatte.

Das ist eine in mehr als einer Hinsicht wichtige Beobachtung. Bei vermehrtem Material und genauerer Untersuchung wird vielleicht nicht mehr zwischen den exegetischen und den homiletischen Werken Hippolyts unterschieden werden dürfen; die exegetische Literatur scheint bei ihm überhaupt noch in den Windeln der homiletischen zu liegen, ebenso wie andererseits in den der apologetisch-polemischen (so Overbeck in Sybels histor. Ztschr. Bd. 48 (N. F. 12) S. 471 A. 1). Für uns erwächst daraus die Frage, ob eine Beziehung zwischen unsern Fragmenten und dem über den Mt.-Kommentar Bekannten zu entdecken ist.

Das von Theodoret (a. a. O.; bei de Lagarde S. 202 f., n. 141) angeführte Fragment ist aus demselben Kapitel wie unser zweites Fragment entnommen, *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν*, aber es giebt nur eine Bemerkung über den ungetreuen Knecht, der auf die Theodotianer gedeutet wird. In unserm Fragment ist gerade dieser Passus nicht behandelt; stammen beide aus demselben Zusammenhang, so hat das Bruchstück Theodorets kurz vor dem unsern gestanden.

Andrerseits sagt Hieronymus (a. a. O.): „Legisse me fateor — Hippolyti quoque martyris — — — opuscula, e quibus etiamsi parva carperem, digna aliquid memoria scriberetur," aber in seinem Kommentar ist eine Benutzung unsrer Fragmente nicht zu erkennen. Das spricht freilich nicht gegen die Identität unsrer Fragmente mit dem Kommentar; aber wir müssen die Frage offen lassen.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 6. Bunsen war nicht der erste, der einen Teil des Textes der C. H. publicierte. Das Verdienst gebührt vielmehr Simeon de Magistris (über den im Übrigen Döllinger S. 75 ff. zu vergleichen ist), der in seinem 1795 in Rom anonym erschienen Werke: Acta Martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico, appendix S. 478—484 aus dem cod. Vatic. 151 (s. oben S. 8 ff.) die Über- und Unterschrift der C. H., die Überschriften der cc. und den Text von c. I, c. II § 7—9 und c. III § 11 init. arabisch und lateinisch, nach der Übersetzung Aloys Assemanis († 1782) herausgab (cf. a. a. O. S. 436). Die Vergleichung der Übersetzungen zeigt, dass die Ausgabe Hanecergs auch qualitativ einen bedeutenden Fortschritt über diese Probe bedeutet. Doch ist anzumerken, dass c. XIV hier die Überschrift trägt: „Ne fiat miles Nazarenus nisi jussus", welche bei Heneberg fehlt (s. oben S. 13). Der Titel des specimen lautet: „Canones ecclesiae Alexandrinae, perperam Hippolyto Port. tributi", was um so mehr befremdet, da der Verfasser den von ihm edierten Akten der heiligen Aurea jedes Wort glaubt, und ihnen zu liebe Welt- und Kirchengeschichte auf den Kopf stellt. — Migne (Bd. X col. 950—962) hat die Übersetzung Assemanis aus de Magistris abgedruckt, ohne zu bemerken, dass es sich um dasselbe Werk handelt, von dem er unmittelbar vorher (col. 957 ff.) die Überschriften Ludolfs mit den Glossen Whistons mitteilt. — Zu den S. 221 ff. angeführten Belegstellen über die Aufnahme der Confessoren in den Klerus kommt als eine der wichtigsten hinzu Tertullian, de fuga 11 (Öhler I, 480), die ich, ebenso wie den Hinweis S. 268 Anm. 1. Herrn Professor Harnack verdanke. „Hoc sentire et facere omnem servum Dei oportet, etiam minoris loci, ut majoris fieri possit, si quem gradum in per-

secutionis tolerantia ascenderit. Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem"? Es dürfte nicht zuviel aus diesen Werken geschlossen sein, wenn wir konstatieren, dass auch Tertullian es nicht anders weiss, als dass die Confessoren eo ipso Kleriker wurden. Denn die „minoris loci" sind die Laien, die „majoris loci" Bischof, Presbyter und Diakonen. Also wieder steht Tertullian den C. H. weit näher als Cyprian, der den Grundsatz von der Aufnahme der Confessoren in den Klerus zwar kennt, sich aber dadurch in der Auswahl der ihm geeignet scheinenden Persönlichkeit nicht hemmen lässt (s. oben S. 225).

Druck von August Pries in Leipzig.



